Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile - giugno 1975 - anno X - numero 2

SOMMARIO

* I SACRAMENTI E LA TEOLOGIA

ARTICOLI:

141 **Francesco Spedalieri** - L'unità del mistero di Cristo e la mediazione universale di Maria.

NOTE:

153 *Edoardo Benvenuto* - La salvezza come problema semantico.

168 *Gianni Baget-Bozzo* - La Vergine Madre.

177 *Tiburzio Lupo* - Morale permissiva.

189 *Alvaro Huerga* - Umanesimo ed escatologia.

200 *Denise Judant* - A che punto sono le relazioni giudaico-cristiane?

LIBRI:

217 **Recensiti:** « Humanisme et théologie » di Y. Labbé / « Ortodossia e revisionismo » di AA.VV. / « Santa Maria Maddalena de' Pazzi » di B. Secondin / « Il tema della beatitudine » di R. Terzoli / « Starets Silouane, moine du mont Athos » dell'archimandrita Sophrony / « Pentecôtisme chez les catholiques » di R. Laurentin / « Les fondaments de l'éducation » di I. Gobry / « Intervista politico-filosofica » di L. Colletti / « Some trust in chariots » di AA.VV. / « Evangile et histoire » di C. H. Dodd / « Sociologia e teologia » di F.-X. Kaufmann / « L'escatologia biblica » di S. Zedda.

246 **Ricevuti.**

POSTILLE:

247 Ermeneutica gadameriana e dogma *(Gianni Baget-Bozzo)* - Il trotzkysmo santificato *(Gianni Baget-Bozzo)* - Ermeneutica e dogma in Pannenberg *(Gianni Baget-Bozzo)* - Si sta espropriando soltanto la salute? *(Bonifacio Baroffio).*

I Sacramenti e la teologia

La pseudoteologia — noi ci rifiutiamo decisamente di chiamarla teologia *— procede imperterrita nella sua opera di demolizione di tutto. E' poco dire che tende a protestantizzare: essa va molto al di là. E procede logicamente. Posto il relativismo, già da noi ripetutamente denunciato, decadono tutti gli elementi del cristianesimo.*

Dire che è logico non significa dire che sia vero; significa solo che è coerente al suo principio perfettamente falso.

Ed ora comincia a « mordere » i sacramenti.

Questo piano, talmente lineare da far supporre una intenzionalità, ha cominciato dagli elementi periferici: vesti, cerimonie, devozioni tradizionali e care al popolo. Ma già vi s'agitava l'anima demoniaca di tutto il fenomeno: la distruzione della Chiesa mediante il relativismo. Ciò è apparso con gradualità, tanto che abbiamo visto gente che quando parla in un ambiente è cattolica, quando parla in un altro è ultramodernista e relativista. Da qualche tempo la maschera è caduta e l'incedere è divenuto imperioso, spavaldo, scoperto.

S'è detto, ora è la volta dei sacramenti.

Ed ecco il modo per arrivarci. L'oggettività della fede, ossia dell'atto di fede, è stata ridotta ad una « soggettività dell'atto di credere ».

Lo spostamento dall'oggetto al soggetto, quasi alla chetichella, è stato fatto. Diciamo alla chetichella perché col metodo di parlare vago, senza definizioni, senza principi certi, senza movenze chiare, si può far passare tutto.

Fu il metodo di Pelagio che a Roma, così facendo, riuscì ad evadere il controllo di Innocenzo I, ma poi fu smascherato dai Vescovi africani.

La soggettivazione dell'atto di fede porta a distruggere il suo carattere fondamentale, le sue premesse, le sue garanzie. E' solo questione di « creatività ».

Stando così le cose, che può rimanere dei sacramenti? Un modesto riflesso soggettivo e, siccome i riflessi soggettivi (almeno questo è obiettivo per tutti) sono molti, i sacramenti possono essere invece che sette, anche settanta. Perché fermarsi, per inconsulta paura, ad otto o nove o dieci? Naturalmente, contro l'esplicita definizione dogmatica del Concilio di Trento. Oltraggiato il quale, non sappiamo a quale titolo ci si possa appella-

re ad un altro concilio, fosse pure il Vaticano secondo.

Che si dica che i sacramenti sono segni « della Chiesa », non serve a nulla, perché o sono quello che furono, o, nella alluvione relativistica, non sono più niente. Ed ameremmo che si avesse il coraggio di dire, da chi abbraccia il relativismo, « che non sono più niente ».

Per provare quanto andiamo scrivendo con i documenti, si legga quest'ammirabile passo, che trascriviamo: « ... la mensa eucaristica non crea di per sé la comunione (questa è svanita), *neanche gli alimenti in essa apprestati* (si capisce il dileggio dell'Eucarestia) *la realizzano.*

Occorre che l'uomo prima si decida a raccogliere la lezione che da essa promana (funzione meramente didattica). *Il comune convito diventa Cena del Signore non tanto automaticamente o in virtù di alcune parole che si possono dire magiche* (la forma dell'Eucarestia è liquidata), *ma nella misura in cui i partecipanti tentano* (non si sa dunque se ci riescano) *di rivivere il significato che Cristo gli ha attribuito ».*

Non dunque l' Eucarestia renderà obiettivamente partecipi della vita divina, senza annullare la creaturalità, ma sarà la creatura a porre, creare ciò che in questo caso diviene pietosa illusione.

Diciamo infatti « pietosa », perché cosa mai può creare l'uomo, soprattutto di superiore a se stesso?

Perché l'autore di questo brano non ha avuto il coraggio (non lo ebbe del tutto neppure Lutero) di rinnegare semplicemente la Presenza Reale?

La sorte riservata all'Eucarestia dalla pseudoteologia, e non solo da quella, è triste. Dio provvederà poiché a mali così gravi Dio solo può provvedere. A poco a poco si tenta di svuotare di valore tutti i sacramenti. Ci se ne è accorti a proposito del matrimonio, in occasione dell'istituzione del divorzio in Italia; i tentativi indiretti nei confronti del sacramento della penitenza hanno la stessa origine e lo stesso significato. La negazione dilaga. Questa gente non sente né Papi, né Concili, né Vescovi, né popolo cristiano (quello che resta fedele).

Quando è tanto chiaro il punto di partenza, è chiaro il dilemma che ne segue: o dentro o fuori.

La Chiesa ha vinto le eresie, ma ha ben più difficoltà a vincere le confusioni.

L'unità del mistero di Cristo e la mediazione universale di Maria

ARTICOLI

FRANCESCO SPEDALIERI

La maternità divina della Vergine è indissolubilmente unita a quella spirituale. « Infatti coloro che sono in Cristo — afferma Leone XIII — Maria non li generò né poteva generarli se non nell'unica e medesima fede e nell'unico e medesimo amore (con cui generò Cristo): invero, forse che "Cristo è diviso"? (1 Cor. I, 13); e tutti insieme dobbiamo vivere la vita di Cristo, affinché nell'unico e medesimo Corpo portiamo frutti per la causa di Dio » (1). E nell'Enciclica « Octobri mense » lo stesso Sommo Pontefice così descriveva i sentimenti della dolcissima e benignissima Madre: « Tale ce la diede Dio, che nel suo cuore, proprio perché eletta a Madre del suo Unigenito, inserì sensi di pietà materna spiranti soltanto amore e perdono; tale ce la mostrò con il suo modo di agire Gesù Cristo, che liberamente volle essere sottoposto a Maria ed obbedirle come figlio alla propria madre; tale Egli la proclamò dalla croce, quando nel discepolo Giovanni affidò l'universo genere umano alle di lei amorevoli cure; tale infine essa stessa si manifestò, quando, raccolta con grande animo quell'eredità d'immenso travaglio lasciatale dal Figlio moribondo, subito si diede a compiere verso tutti il suo ufficio di Madre.

Sin dall'inizio gli Apostoli e i primi fedeli con somma letizia sperimentarono questo prezioso disegno di misericordia, preordinato per divina disposizione in Maria e ratificato da Cristo; parimenti lo sperimentarono i venerandi Padri della Chiesa, illustran-

(1) « Epist. Encycl. "Adjutorium populi" » in « Acta Leonis XIII », vol. XV, pag. 309-310.

dolo anche con la loro dottrina, e le generazioni cristiane in ogni tempo con unanime consenso l'hanno professato » (2).

Pertanto la maternità divina di Maria significa « relazione » al « Cristo totale »; e la sua maternità spirituale deve intendersi in senso stretto, precisamente quale cooperazione diretta e immediata all'opera di salvezza.

Lo stesso insegnamento è ripreso da Pio X, da Benedetto XV, da Pio XI e da Pio XII. E il Concilio Vaticano II, richiamando la dottrina dell'unico Mediatore, ne ha specificato e come additato il fondamento: l'intima relazione della Madre col Figlio.

Giova tuttavia insistere e, soprattutto per motivi ecumenici, anche brevemente indagare sul pensiero dei Padri.

* * *

Dapprima l'arianesimo ed in seguito il nestorianesimo indussero i Padri ad approfondire la rivelazione del mistero di Cristo in ordine alla salvezza.

Il Verbo — insegnava S. Atanasio —, assumendo la nostra natura ed offrendola in sacrificio, ne riparò la miseria, le tolse ogni inquinamento e la rivestì d'incorruzione e d'immortalità (3). Ora, il credente non può mettere in dubbio la predestinazione di Maria, santa per antonomasia (4), ad essere la Madre del Salvatore, perché il Verbo da lei ha assunto il corpo da offrire come proprio per la nostra redenzione, e fece sue le sofferenze del corpo, a Lui ipostaticamente unito, perché noi divenissimo partecipi della divinità (5).

Ed ecco il mistero! Il medesimo pativa e non pativa: infatti pativa perché il suo corpo pativa e ad esso Egli era unito, e non pativa perché il Verbo, essendo Dio, per natura non poteva patire. E tutto ciò avveniva senza alcuna mutazione nel Verbo, secondo il detto di Malachia in nome del Salvatore: « Vedete che sono io, e non sono mutato », e secondo l'affermazione di Paolo: « Gesù Cristo ieri e oggi, lo stesso nei secoli ».

Per quest'arcano e divino disegno l'Uomo-Dio, nascendo da Maria discendente da Adamo e nostra sorella, comunica agli altri

---

(2) « Ivi », vol. XI, pag. 304-305.

(3) « Epist. ad Epictetum », n. 5-6. Migne, « PG. » t. 26, col. 1059-1062: « Seterum hoc ideo agebat et ita se res habebat, ut nostra Verbum suscipiens offerensque in sacrificium penitus absumeret, ac deinceps suis nos induens, apostolo haec dicendi occasionem daret: "Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem" ».

(4) « Ivi », n. 2, col. 1053-1054. Si noti nel testo greco, con la giustapposizione « ex semine David et ex carne sanctae Mariae », l'articolo determinativo.

(5) « Ivi ».

la nascita alla vera vita insieme a Lui, affinché non siamo più soltanto terra destinata a ritornare nella terra, ma, uniti al Verbo divino, siamo da Lui medesimo condotti nei cieli. Non senza motivo Egli ha parimenti assunto le altre proprietà della natura umana, perché fossimo resi partecipi della vita eterna non già come uomini, ma come appartenenti al Verbo divino (6).

Secondo S. Atanasio l'efficacia dell'unione ipostatica della natura divina con quella umana si estende a tutto il genere umano, in un'unione non fisica, ma morale: « quo donante alii nascuntur ut sint, ut scilicet nostrum ipse ortum in se transferat » (7). Infatti non moriamo più a motivo della nostra origine in Adamo, ma, con il trasferimento della nostra nascita e di tutte le infermità della natura umana nel Verbo, siamo liberati di quanto è terreno, essendo stata disciolta la maledizione del peccato per mezzo di Colui che in noi e per noi è divenuto maledizione. E ciò era conveniente poiché, se provenendo dalla terra moriamo in Adamo, in quanto rinati nel battesimo tutti viviamo in Cristo, con l'essere non più terreno, ma divenuto proprio del Verbo in virtù dello stesso Verbo di Dio, che per noi si è fatto uomo (8).

Anche il vescovo di Alessandria si rifà alla dottrina di S. Paolo sulla ricapitolazione e sul Corpo mistico di Cristo. E se noi siamo resi partecipi della vita eterna con il trasferimento della nostra nascita e di tutte le infermità della natura umana nel Cristo, la cooperazione di Maria all'opera di salvezza è necessaria, come universale è la sua mediazione: « propterea » — ribadisce con vigore S. Atanasio — « adest vere Maria ut ab ea illud corpus assumat, et tamquam proprium pro nobis illud offerat » (9).

L'insegnamento di S. Atanasio, intrepido sostenitore e strenuo difensore del concilio di Nicea, ebbe un'eco profonda anche in Cappadocia. S. Basilio scriveva ad Ascolio, vescovo di Tessalonica: « Seguire... con impegno e con ardore il beatissimo Atanasio è, nelle questioni più gravi, argomento certo e manifesto di ortodossia » (10). E S. Gregorio Nazianzeno ci ha lasciato una

---

(6) « Oratio III contra Arianos », n. 33. « Ivi », col. 303-306: « Quocirca cum caro ex Deipara Maria nascitur, ipse tamen natus esse dicitur quo donante alii nascuntur ut sint, ut scilicet nostrum ipse ortum in se transferat; hincque nos non jam ut terra sola in terram revertamur, sed tamquam cum coelesti Verbo conjuncti in coelos ab ipso perducamur. Similiter igitur, haud absque ratione alias corporis affectiones in seipsum transtulit, ut videlicet non jam ut homines sed ut proprie ad ipsum Verbum partinentes aeternae vitae participes redderemur ».

(7) « Ivi ».

(8) « Epist. ad Epictetum », n. 5 « L.c. », col. 1057-1058.

(9) « Ivi ».

(10) « Epist. CLIV », Migne, « PG. » t. 32, col. 611. Cfr. « Epist. » LXVI, LXIX, LXXX, LXXXIII, « ivi », col. 423, 430, 455, 458.

bellissima orazione in lode dello stesso S. Atanasio (11), riprendendone la dottrina nelle omelie teologali.

Con l'incarnazione — sostiene S. Basilio — il Verbo divino diviene il nuovo Adamo (12), il nostro Capo (13), il nostro Fratello (14); e l'umanità intera, come cera al contatto del fuoco o nebbia sotto l'azione dei raggi del sole, viene purificata e trasformata (15). Vari sono gli attributi e diversi i nomi, secondo la natura divina e quella umana, ma unico il mistero: « praeter omnia et ante omnia illud serva, nec aut in sublimioribus aut abjectioribus nominibus errabis: Christus heri et hodie corporaliter idemque spiritualiter et in saecula saeculorum » (16).

Frequente è il suo ricorso all'argomento della ricapitolazione di tutto in Cristo. Il mistero dell'Uomo-Dio ha inizio con la predestinazione della Vergine Madre, raggiunge il suo apogeo nell'ascensione al cielo e si conclude soltanto alla fine dei tempi con l'esaltazione dei buoni e con la condanna dei reprobi (17). E nella « Oratio Apologetica » egli dimostra come Dio per la redenzione si sia servito degli stessi elementi che erano stati violati con il peccato del primo uomo (18).

Infine, quasi per attestare la comune credenza nella mediazione della Madre del Salvatore, nel poemetto « in laudem virginitatis » accentua il contrasto tra Maria e l'« amara Eva », e celebra la Vergine Madre come Salvatrice del mondo (19). E nella « Oratio in laudem sancti Cypriani » ci mostra Giustina, che, violentemente tentata ed in pericolo di perdere la propria verginità, supplica la Vergine Madre perché la soccorra (20).

Manifesta dipendenza e medesima dottrina caratterizzano l'insegnamento di S. Gregorio, vescovo di Nissa.

Certo — egli sostiene — il genere umano era nelle tenebre, e l'Unigenito di Dio, assumendo la nostra natura, la rese partecipe della propria virtù divina (21). Se il sole immette un raggio nella caligine, ecco che per quell'energia le tenebre si trasformano in

---

(11) « Oratio in laudem Athanasii ». Migne, « PG. » t. 35, col. 1081-1128.

(12) « Oratio XXX, De Filio », n. 5. Migne, « PG. » t. 36, col. 106-107.

(13) « Ivi », col. 106-110.

(14) « Oratio XL, In sanctum Baptismum », n. 2. « Ivi », col. 361-362.

(15) « Oratio XXX, De Filio », n. 6; cfr. n. 21, col. 131-132.

(16) « Ivi », n. 21.

(17) « Oratio XLI, In Pentecostem », n. 5. « Ivi », col. 435-438.

(18) « Oratio Apologetica », n. 24. « Ivi », t. 35, col. 435-438. Cfr. Il nostro vol. I, pag. 261 ss.

(19) « In laudem virginitatis », vv. 197-204. « Ivi », t. 37, col. 537-538.

(20) « Oratio XXIV, In laudem Cypriani », n. 10-11. « Ivi », t. 35, col. 1179-1182.

(21) « Epistula III », Migne, « PG. » t. 46, col. 1019-1020.

luce. Lo stesso avvenne quando la vera luce rifulse alle nostre menti e, senza subirne detrimento, ne diradò le tenebre. Assumendo nell'unità di persona la natura umana, il Verbo di nuovo crea o, come dice l'apostolo, è autore della nuova creatura (22). E nella Scrittura Egli è chiamato « Primogenito tra molti fratelli », perché con la sua nascita dalla Vergine si è reso con noi partecipe della medesima natura, santificando in sé l'intero genere umano: « effecitque ut illud esset quod est ipse » (23). In Lui, per il nuovo, misterioso ed unico parto della Vergine, anche i fratelli hanno origine ed esistenza (24).

Quest'unione tra Cristo ed il genere umano, sebbene dovuta all'unico e medesimo parto della Vergine — « nihil », nota espressamente S. Gregorio, « Primogenito ad generationem eorum qui deinceps nascuntur conferente » —, certamente non è « ipostatica » (25) e neppure « reale » in senso platonico (26), bensì « morale ». Così Maria, appunto perché Madre di Dio, diviene anche Madre nostra. Ed il vescovo di Nissa in polemica con gli eretici, che negano la gloria del Signore, ribadisce l'unità del mistero di Cristo in questi termini: « Se dunque ad alta voce proclamiamo ed attestiamo che Cristo è virtù di Dio e sapienza di Dio, sempre immutabile, sempre ineffabile, e che, quantunque sia in un corpo soggetto a mutazione ed a corruzione, tuttavia Egli non ne subisce alcun detrimento, ma anzi purifica quanto è inquinato, di che siamo colpevoli e per quale motivo ci si odia? E che vorrebbe questo nuovo opporsi alla fede? Forse che predichiamo un altro Gesù? Che ne indichiamo uno diverso? Che presentiamo altre Scritture?

---

(22) « Contra Eunomium », l. IV. Migne, « PG. » t. 45, col. 635-638.

(23) « Epistula III ». « L.c. ».

(24) « Contra Eunomium », l. II. « L.c. », col. 499-500: « Praeterea, cujus essentiae fuerint fratres primogeniti, ejusdem omnino erit etiam primogenitus. Neque hoc solum hac voce significatur, sed etiam quod ab eodem esse habet ipseque primogenitus, et qui post illum geniti sunt, nihil primogenito ad generationem eorum qui deinceps nascuntur conferente ». Cfr. « Contra Eunomium », l. IV. « L.c. ».

(25) Cfr. Gonzales S., « El realismo platonico de S. Gregorio de Nisa », in « Gregorianum » 1939, pag. 189-206.

(26) Nell'« Enciclopedia Cattolica » sotto la voce « Gregorio Nisseno » - vol. VI, col. 1107 - Jean Daniélou scriveva: « In un altro punto Gregorio paragona l'umanità decaduta ad una canna spezzata: Cristo non può far coincidere i due pezzi in un punto senza che essi si trovino riaggiustati nella loro totalità ». Ma nel testo (« Adversus Apollinarem », n. 55. Migne, « PG. » t. 45, col. 1258-1260) S. Gregorio non paragona l'umanità decaduta ad una canna spezzata, ma adduce l'esempio della canna spezzata per spiegare la resurrezione di Cristo e la resurrezione finale di noi in Cristo. Come nella canna spezzata riaggiustata si ha, sia prima della spezzatura sia dopo il riaggiustamento, uno stesso soggetto: « la canna »; così avviene nella resurrezione di Cristo, perché prima, durante e dopo il triduo della morte il Verbo è e resta indissolubilmente unito all'anima e al corpo, che perciò in Lui risorgono. Ed identico è il modo con cui avverrà la nostra resurrezione finale nel Cristo, poiché nel battesimo con Lui siamo stati sepolti, e restando uniti a Lui non potremo non risorgere.

Forse che qualcuno di noi ha osato commettere un attentato contro la santa Vergine, la Madre di Dio, e dirla madre dell'uomo, come sentiamo che alcuni di essi la nominano senza ritegno? » (27).

Infine, come il suo omonimo, anche il Nisseno attesta la venerazione della Chiesa per la Madre del Salvatore già nella prima metà del secolo III. Narra le ansie di S. Gregorio Taumaturgo, appena consacrato vescovo, e la sua fiduciosa attesa d'una rivelazione divina per essere idoneo e fedele ministro della Parola (28). Ed aggiunge che tale desiderio fu esaudito con l'intervento dell'apostolo S. Giovanni, dovuto alla materna sollecitudine di Maria. Infatti l'evangelista, con il braccio e le dita della mano distese, gli indicava la celeste figura della Vergine, che esortava l'apostolo a porre fine alle ansie del pio vescovo con il chiarirgli punti oscuri o difficoltosi riguardo alla fede. In particolare S. Gregorio di Nissa non tralascia poi di notare con quali sentimenti di pietà filiale S. Giovanni avesse accondisceso al desiderio della Madre del Salvatore.

A Gerusalemme S. Cirillo, nelle sue famose « Catechesi », additava la maternità divina di Maria quale titolo e fondamento della sua maternità spirituale. Infatti, dall'alto della croce, l'Unigenito Figlio di Dio « insegnava », cioè dichiarava, l'obbligo della materna sollecitudine di Maria, « la madre sua secondo la carne », per Giovanni, il più caro dei discepoli, che — secondo l'interpretazione più plausibile del pensiero di S. Cirillo — raffigurava la Chiesa (29). E in una successiva « Catechesi », richiamando l'antitesi Eva-Maria, egli considerava necessaria la sostituzione di Eva, per mezzo della quale la morte entrò nel mondo, con la Vergine, « fonte della vita » (30).

Pertanto il mistero della Vergine Madre e la sua mediazione all'opera di salvezza gli si presentavano strettamente collegati con il mistero di Cristo, sempre lo stesso ed immune da qualsiasi variazione o mutazione: « Credi — è detto nella "Catechesi X", n. 3 — in un solo Signore Gesù Cristo, Unigenito Figlio di Dio. E professiamo un solo Signore Gesù Cristo, perché unica è la sua generazione dal Padre. E diciamo "uno solo", perché tu non ne ammetta altri; diciamo "uno solo", affinché tu non interpreti empiamente la molteplicità dei nomi del mistero con il credere in più figli » (31).

---

(27) « Epistula III ». « L.c. », col. 1023-1024.

(28) « De vita sancti Gregorii Thaumaturgi ». Migne, « PG. » t. 45, col. 909-912.

(29) « Catechesis VII, De Patre », n. 9. Migne, « PG. » t. 33, col. 615-617.

(30) « Catechesis XII, De Christo incarnato », n. 15. « L.c. », col. 741-742.

(31) « Ivi », col. 661-664.

« Cristo il Signore è Colui che è nato nella città di Davide », oggetto di profezie nell'Antico Testamento e di predicazione nel Nuovo, di molti attributi e di innumerevoli testimonianze. Perciò molti i nomi, ma un solo e medesimo Signore; molteplici le relazioni dell'universo a Lui, come a Creatore, Signore e Salvatore, ma appunto per questo la fede ci ammonisce di credere « in un solo Signore Gesù Cristo » (32). Egli si fa « tutto a tutti », restando sempre lo stesso, senza subire mutazioni nel suo essere: « omnibus efficitur omnia, manens ipse secundum naturam id quod est » (33).

Ed in verità, in tempi che vedevano diffondersi le idee errate di Diodoro sull'unione delle due nature in Cristo (che presto avrebbero condotto all'eresia nestoriana), l'insistenza di S. Cirillo sull'unità del mistero dell'Uomo-Dio si rivelava provvidenziale (34).

La Scuola antiochena con Nestorio e Teodoro di Mopsuestia. entrambi discepoli di Diodoro, nel confutare l'apollinarismo oltrepassava poi i limiti. « L'unione morale, l'unione estrinseca e relativa », la « sunáfeia » nestoriana lasciava sussistere due soggetti d'attribuzione, due individui, due persone: l'uomo Gesù nato dalla Vergine ed il Verbo nato dal Padre prima di tutti i secoli. Pertanto Nestorio, appena insediato come vescovo a Costantinopoli nel 428, cominciò ad impugnare la legittimità del titolo di Madre di Dio che la Chiesa da molto tempo dava alla Vergine Maria. Ma la reazione di S. Cirillo, vescovo di Alessandria, fu tempestiva ed energica; sicché la denominazione « theotókos » divenne per lui la tessera dell'ortodossia contro Nestorio (35).

Nel Cristo — egli scriveva a Nestorio — non si adora Dio nell'uomo, né il Verbo esiste insieme con l'uomo; ma un solo e medesimo Cristo Gesù ed Unigenito Figlio di Dio è oggetto di fede e, insieme con la sua natura umana, di adorazione. Invero crediamo che lo stesso Unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre, sebbene secondo la propria natura divina sia « impassibile », tuttavia, per la nostra salvezza, nella propria natura assunta, secondo le Scritture, abbia ammesso le sofferenze della croce e la morte, senza alcuna sua mutazione. Pur essendo cioè vita e resurrezione dei morti, liberamente diede il proprio corpo alla morte affinché, conculcandola con mirabile e divino potere nel suo stesso corpo,

---

(32) L'intera catechesi è una dimostrazione dell'articolo di fede: « Un solo Signore Gesù Cristo ».

(33) « Ivi », n. 5, col. 665-666.

(34) Cfr. la lettera di S. Cirillo, vescovo di Alessandria, a Successo, vescovo di Diocesarea - « Epistula XLV » in Migne, « PG. » t. 77, col. 229-230.

(35) Cfr. Martino Jugie, « Cirillo d'Alessandria » in « Enciclopedia Cattolica », vol. III, col. 1715-1723.

Egli divenisse il Primogenito dei redivivi, primizia di coloro che riposano, aprendo la via e rendendo certo il ritorno all'immortalità per il genere umano. E benché sia stato detto che la resurrezione è avvenuta per mezzo d'un uomo, crediamo e professiamo che quest'uomo era insieme il Verbo di Dio, che, distrutto l'impero della morte, come un solo Signore e Figlio verrà, secondo quanto è stato scritto, nella gloria del Padre per giudicare con giustizia l'universo (36). Quindi, tutto ciò che nel Vangelo Gesù dice di sé ed opera, secondo la natura divina o secondo quella umana, sempre è da attribuirsi alla persona del Verbo incarnato: « poiché uno solo è il Signore Gesù Cristo secondo le Scritture » (37).

E poiché Maria generò il Verbo, che era Dio eterno come il Padre, unito ipostaticamente alla natura umana, è veramente, e così noi la chiamiamo, « Madre di Dio » (38). Anzi, quasi per sottolineare l'unità del mistero dell'Uomo-Dio, S. Cirillo addita come causa della nostra salvezza non solo la passione e la morte di Cristo sulla croce, ma anche la sua nascita dalla Vergine, con la quale — egli afferma — è stata santificata la nostra origine, una volta cancellate la maledizione e la condanna di morte per l'intero genere umano (39). E nell'omelia pronunziata ad Efeso nella Chiesa di S. Maria, condannando nuovamente l'errore di Nestorio, S. Cirillo attribuisce alla mediazione universale della Vergine Madre la redenzione operata dal Figlio (40).

* * *

Scriveva S. Ilario: « Anche se nacque, patì e morì secondo la nostra natura, Gesù Cristo agiva sempre come Dio, quando dava origine alla sua nascita, quando voleva patire..., quando Egli, che è la vita stessa, moriva. Ed operando così nella sua natura umana, Egli è causa della sua nascita, della sua passione e della sua morte. Sono questi gli adorabili, celesti misteri, stabiliti ancor prima della creazione del mondo: che l'Unigenito Figlio di Dio volesse nascere come uomo, unito per sempre alla natura assun-

(36) «Epistula XVII, Cyrillus et Synodus, ex Aegypti provincia congregata, Nestorio». Migne, « PG. » t. 77, col. 105-106 ss.

(37) « Ivi », col. 115-116.

(38) « Ivi », col. 117-120. In modo particolare nel primo anatema.

(39) « Ivi », Nel volume II, p. I, « Maternità spirituale della Vergine », pag. 251-263 ci siamo dilungati nell'esporre il pensiero di S. Cirillo.

(40) « Homilia IV ». « L.c. », t. 77, col. 991. Già prima, nel « Commentarius In Cantica Canticorum », t. 69, col. 1291 C, a proposito della conversione degli Ebrei così si esprimeva: « Invero la Chiesa brama, conformemente al beneplacito divino che vuole salvi gli uomini, la venuta del Salvatore nella Giudea perché vi sia nutrito con il latte della Madre di Dio ».

ta; che volesse patire, affinché, avendo Dio assunto la nostra debolezza, il diavolo non rendesse valida la legge di peccato, infierendo sulle passioni dell'umana infermità; che volesse morire perché, essendosi l'immortale Dio reso soggetto alla legge della morte, nessuna impudente potestà levasse il capo contro di Lui o male usasse della propria natura da Lui creata.

Perciò Dio nasce per unirci a sé, e soffre per renderci innocenti, e muore infine per condannare; infatti la nostra natura è indissolubilmente unita a Dio, le nostre infermità accompagnano l'Uomo-Dio, e gli spiriti di nequizia e d'iniquità per il trionfo della carne sono domati con la morte dell'Uomo-Dio » (41).

L'Unigenito di Dio, dunque, nascendo come uomo dalla Vergine, sublimò nella pienezza dei tempi l'uomo in Dio, insegnando ed ammonendo con le opere e con le parole, conservateci nel Vangelo, di credere e predicare che Egli è Figlio di Dio e figlio dell'uomo. Certo, vari i modi di essere prima dell'incarnazione, durante la vita mortale e, ora, nell'eternità della gloria; diverso il modo stesso di esprimerli, ma uno solo e identico il mistero (42) Affermazione della nostra fede è che Gesù è nella gloria di Dio Padre e che anche come uomo è, in virtù dell'unione ipostatica, nella gloria di Dio (43). Secondo l'espressione dell'Apostolo, Egli possiede la pienezza della divinità; e quanti sono stati e saranno rigenerati in Lui, ne sono ripieni (44). Questi ultimi costituiscono la « beata illa Dominici corporis Ecclesia » (45), e sono « caro Christi » (46), « corpus Christi » (47), « Christus » (48) in senso proprio, in quanto cioè oggetto dello stesso identico mistero di amore: « ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse voluit conderentur, ita rursum in omnes ipse per id quod ejus est invisibile, referretur » (49).

Il Signore è perciò « frutto del seno », che la Vergine con libero assenso ha generato perché per noi fosse causa di vita; e nascendo dalla Vergine ha voluto essere, com'è detto nel salmo 126, « frutto del seno » affinché ricompensa ed eredità fossero a Lui le genti generate per mezzo della fede (50). Ricompensa,

---

(41) « De Trinitate », l. IX, n. 7. Migne, « PL. » t. 10, col. 286-287.
(42) « Ivi », n. 5-6, col. 284-285.
(43) « Ivi », n. 8, col. 287-288.
(44) « Ivi », n. 8, col. 287.
(45) « Tractatus super psalmos », ps. 124, n. 3. Migne, « PL. » t. 9, col. 681 A.
(46) « Commentarium in Matthaeum », c. IV, n. 12. Migne, « PL. » t. 9, col. 935 C.
(47) « Tractatus super psalmos », ps. 128, n. 9. « L.c. », col. 715 B.
(48) « Ivi », ps. 124, n. 5. « L.c. », col. 682 B.
(49) « De Trinitate », l, II, n. 24. « L.c. », col. 66.
(50) « Tractatus super psalmos », ps. 126, n. 16. « L.c. », col. 700-701.

nota espressamente S. Ilario, dovuta alla nascita del Signore dalla Vergine, e pertanto in senso proprio chiamata anche eredità: « ... ut quia fructus ventris factus est, merces quoque ejus gentium fiat hereditas, et hereditas ipsa sint filii » (51).

Così, secondo S. Ilario, la Vergine è, per lo stesso unico mistero, Madre dell'Uomo-Dio ed anche del Cristo totale (52), e quindi la sua cooperazione all'opera di salvezza immediata.

Medesimo l'insegnamento di S. Ambrogio in risposta ai numerosi eretici che pullulavano al suo tempo (53): « ... contro tutti costoro tuttavia, la fede comune afferma che Cristo è il Figlio di Dio, generato eternamente dal Padre e nato da Maria Vergine. Il Santo profeta Davide lo descrive quale gigante, in quanto Egli, biforme e di due nature, è insieme Dio e Uomo; che « come sposo che esce dalla sua alcova esultò quale atleta a percorrere la via » (salmo 19, 6).

Come Verbo, Sposo dell'anima; gigante della terra, perché, assumendo il nostro genere di vita, quantunque sempre Dio eterno, s'è incarnato; sempre lo stesso, senza patire divisione alcuna, perché uno solo l'uno e l'altro, ed uno solo nell'uno e nell'altro, sia nella divinità sia nella natura umana; invero, non uno è Chi è generato dal Padre ed un altro Chi nasce dalla Vergine, ma è in modi diversi il Medesimo, generato dal Padre e nato dalla Vergine. Infatti la generazione divina non si oppone alla generazione umana, né la natura umana rifugge dall'essere assunta da Dio; la natura assunta non dice opposizione al Padre, né il volere divino alla passione (di Cristo), né la passione al volere divino. Invero lo stesso pativa e non pativa; moriva e non moriva; era e non era seppellito; resuscitava e non resuscitava, giacché resuscitava il proprio corpo, ed è chiaro che ciò che è morto, questo sì risorge, mentre non risorge ciò che non è morto. Dunque, risorgeva secondo il corpo che, morto, risorse; non risorgeva in quanto Verbo immortale, che sempre era presso Dio. Pertanto moriva nella natura umana assunta, e non moriva secondo l'essere della vita eterna; pativa nel corpo assunto, perché si credesse alla realtà della natura umana assunta, e non pativa nella divinità del Verbo, incorruttibile e che non conosce sofferenza alcuna... » (54).

Anche S. Ambrogio asserisce che la salvezza si compie con l'aderire a Cristo « unitate quadam corporis » (55); suppone come

(51) « Ivi », n. 17. « L.c. », col. 701 B.

(52) Cfr. il nostro vol. II, p. I, pag. 109 ss.

(53) « De incarnationis Dominicae sacramento », c. V, n. 35. Migne, « PL. » t. 16, col. 862: « Dies me citius defecerit, quam nomina haereticorum diversarumque sectarum; adversus omnes tamen generalis ista est fides ... ».

(54) « Liber de Incarnatione », c. V, n. 35-37. Migne, « PL. » t. 16, col. 862-863.

(55) « Enarratio In ps. 39 », n. 11. « L.c. », t. 14, col. 1112.

nota una duplice generazione di Cristo dalla Vergine, naturale l'una e spirituale l'altra (56); e addita la natività di Cristo quale indice dell'avvenuta redenzione (57). Perciò senz'altro afferma che le profezie riguardanti il mistero della Chiesa, come Sposa di Cristo e Madre dei fedeli, concernono direttamente la Vergine (57). Perché nel ventre della Vergine, secondo il detto del profeta, germinavano il grano e lo splendore proprio del giglio (58). E Maria per la sua maternità divina non è soltanto « aula regalis » (59), ma anche « aula coelestium sacramentorum » (60).

* * *

Questi brevi richiami (61) chiariscono sufficientemente sia l'unità del mistero di Cristo sia il nesso indissolubile tra la maternità divina e quella spirituale, ossia la cooperazione immediata di Maria all'opera di salvezza. Infatti l'unità del mistero di Cristo è determinata dall'assunzione della natura umana nel seno della Vergine da parte dell'Unigenito del Padre, il quale per ciò stesso è anche Figlio di Maria. E se la Vergine è Madre dell'Uomo-Dio, lo è per l'unità del mistero del Salvatore e del suo Corpo mistico, la Chiesa.

Così si spiega come nel « Protovangelo » la Vergine venga additata in unione con il suo divino Figlio nell'inimicizia verso il serpente; e perché Giovanni nella sua « Apocalisse » parli della lotta del « gran dragone, l'antico serpente, quello che viene chiamato diavolo e satana, il seduttore di tutto l'orbe abitato », prima con « la Donna che aveva partorito il maschio » e, soltanto dopo aver constatato vani quei suoi sforzi, con « gli altri della stirpe di lei ». E si comprende altresì il frequente ricorso dei Padri all'antitesi Eva-Maria per indicare la Vergine come Salvatrice e Madre dei viventi.

Rileviamo ancora che l'unione ipostatica conferisce alla natura assunta valore e dignità, lasciandone intatta l'essenza ed integro l'operare; sicché in Cristo, nonostante l'unità del mistero, distinguiamo la nascita dalla Vergine, l'adolescenza, la vita privata e pubblica, la passione, la morte e la resurrezione, e definiamo Lui Unigenito del Padre e nato dalla Vergine, Salvatore, Redentore

---

(56) « Expositio in ps. 118, sermo II », n. 8. « L.c. », t. 15, col. 1276 C.

(57) « Ivi », « sermo VI », n. 23, col. 1343.

(58) « De institutione virginis », c. 14, n. 87 ss. « L.c. » t. 16, col. 340-341.

(59) « Ivi », n. 91.

(60) « Ivi », c. 7, n. 50, col. 333.

(61) Nel vol. I e II, p. I. del nostro studio su « Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva », abbiamo diffusamente trattato il medesimo argomento.

e Capo del suo Corpo mistico. Pertanto Maria, generando l'Uomo-Dio, è divenuta Madre del Capo ed anche del Corpo, al Capo indissolubilmente unito: maternità divina, quindi, e maternità spirituale. Essa «è veramente Madre» — ribadisce il Concilio Vaticano II con le parole di Agostino — « delle membra (di Cristo)... perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli della Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra » (62). Cooperazione universale, che si estende a tutti i singoli fedeli, ed immediata, poiché è richiesta dall'unità del mistero di Cristo. Cooperazione unica ed immediata — notava nel 1958 padre J. Alfaro nel Congresso Mariologico di Lourdes — della Vergine alla stessa attuazione del mistero della salvezza, tutta svolta nella linea della materna relazione con la Persona e con l'opera del Figlio, Dio Salvatore (63).

(62) Const. dogm. « Lumen gentium », n. 53. « Acta Apost. Sedis », 1965, pag. 59.

(63) « Maria et Ecclesia ». Acta Congressus Mariologici-Mariani, in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, vol. IV, pag. 404, Romae 1959. Cfr. quanto nel vol. I del nostro studio su « Maria », pp. 396-398, abbiamo creduto notare a proposito dell'art. del medesimo Autore « Significatio Mariae in mysterio salutis» , pubblicato in « Gregorianum » 1959.

Renovatio

rivista trimestrale di teologia e cultura

*

Abbonamenti

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

Inviare le sottoscrizioni a mezzo del c/c postale n. 4/28.489 intestato a Renovatio

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro numeri della rivista.

LA SALVEZZA COME PROBLEMA SEMANTICO

NOTE

1. *La prima domanda*

In occasione di questo Congresso avevo posto ai teologi interessati due domande: la prima riguardava il metodo seguito dagli organizzatori nell'impostare il problema della « salvezza cristiana » nella cultura d'oggi, la seconda i risultati che era lecito intravvedere nelle relazioni generali del prof. Abbagnano e del prof. Molari (1). Le richiamerò ora in sintesi, cercando successivamente di abbozzare un tentativo di risposta.

Vediamo la prima domanda. Come ho detto, essa si riferisce alla struttura del discorso proposto in questo Convegno sul tema della salvezza. Tale discorso si articola, mi pare, su due passi. Dapprima la relazione dell'Abbagnano individua nel panorama filosofico moderno un insieme di concetti il cui uso è assimilabile a quello di « salvezza »: la natura, la storia, la moralità, l'infinito romantico e, via via, l'umanismo marxista, l'istinto freudiano, la ragione positivista sembrano offrire una risposta alla situazione instabile, incerta, disagiata, angosciata dell'uomo, promettere una via di salvezza. Successivamente la relazione del Molari compie il secondo passo, assumendo come criterio formale per valutare la « bontà » della teologia « la corrispondenza alla situazione culturale presente » (2) e sottomettendo l'annuncio cristiano alle diagnosi offerte dagli « esperti nelle varie istituzioni e discipline, si tratti di credenti o di non credenti » (3). Questo criterio conduce il Molari a ritenere inutilizzabile oggi la definizione tradizionale di salvezza data attraverso il suo compimento ultimo ed a mostrare invece il carattere « comunitario » della salvezza come progressiva realizzazione del bene comune, come solidarietà tra gli uomini, come promozione di giustizia. In altri termini, il Molari riconosce una sorta di primato alle « anticipazioni storiche della salvezza » nel senso che esse sole la rendono possibile (4), e in tal modo egli riconduce la salvezza cristiana ad una risposta legittima alle attese dell'uomo angosciato, disagiato, incerto, instabile; una risposta che

---

(1) E. Benvenuto: *Due domande ai teologi per il prossimo congresso A.T.I.* - Renovatio, 3, 1974, pp. 419-428.

(2) C. Molari: *La salvezza cristiana oggi,* A.T.I., Roma 1974, p. 36.

(3) Ibidem, p. 39.

(4) Ibidem, p. 44.

non appartiene esclusivamente alla Chiesa, ma a tutti gli uomini (5), poiché si richiama ad un generico « humanum » comune che coinvolge anche chi si muove fuori dalla fede (6). La salvezza cristiana si colloca allora all'interno delle salvezze « laiche », riassumendole, raccogliendole in unità, completandole in una prospettiva di pienezza e di globalità.

Ebbene, e qui sta la domanda, se è vero che la salvezza cristiana riceve i suoi connotati dalla lettura delle speranze dell'uomo « secolarizzato », se è vero che essa si iscrive nell'orizzonte già definito dei bisogni storici, assumendo dall'esterno l'immagine del mondo, la stratificazione dei valori, le coordinate ideali che ci fanno intendere lo stato attuale dell' uomo e la sua speranza di liberazione, come si può allora pretendere che la salvezza di Cristo possegga una forza rivoluzionaria?

Non è piuttosto la salvezza annunciata da Cristo che trasforma l' immagine del mondo, capovolge la stratificazione dei valori ed orienta le coordinate ideali? Non è piuttosto la salvezza di Cristo la misura della liberazione, il fondamento della speranza?

2. *L' eroe rosso di Bloch*

La proiezione dei bisogni storici nelle lusinghe di quella speranza che ci fa dire: « Cristo ci assicura sul buon esito del nostro impegno » e che è misurata « dalle realizzazioni del passato e del presente » (7), può forse generare ottimismo, ci renderà forse alleati degli oppressi e degli sfruttati nelle loro lotte quotidiane, ci procurerà forse consensi tra chi milita fuori dalle fedi religiose. Ma il nostro annuncio, il nostro Evangelo sarà, infine, una medicina per i deboli, un pietoso mito per il mondo fanciullo. L'uomo adulto deve abituarsi a non aver pegni di garanzia per il suo operare, a non avere alcun successo assicurato, alcuna ricompensa in serbo.

Giustamente il Girardi, ancor prima di addentrarsi per la sua strada al socialismo, era rimasto commosso dalla morte solitaria dell'eroe rosso cantato da E. Bloch: « Tutti portano con sé nella tomba i fiori di una volta, alcuni dei quali sono seccati o divenuti irriconoscibili. Una sola categoria di uomini avanza verso la morte quasi sprovvista della consolazione tradizionale: è l'eroe rosso. Confessando sino alla morte la causa per la quale è vissuto, egli avanza chiaramente, freddamente, verso il Nulla cui gli si è insegnato a credere in quanto spirito libero. Perciò il suo sacrificio è diverso da quello degli antichi martiri: questi morivano, quasi senza eccezione, con una preghiera sulle labbra, credendo così di aver guadagnato il cielo. Mentre l'eroe comunista, sotto gli Zar, sotto Hitler o sotto un altro regime, si sacrifica senza speranza di risurrezione » (8).

A me pare che questo brano di Bloch basti da solo a rendere privi di forza i tentativi delle teologie alla moda di ribaltare a loro favore le vecchie accuse marxiste sulla religione « oppio dei popoli ».

---

(5) Ibidem, p. 50.
(6) Ibidem, p. 42.
(7) Ibidem, p. 49.
(8) E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung,* cit. da G. Girardi in: *Marxismo e cristianesimo,* Assisi 1965, p. 52.

Certo, queste teologie hanno le loro ragioni storiche. Di fronte alle grossolanità leniniste sulla religione interpretata come acquavite in cui gli schiavi affogano il loro essere umano e le loro rivendicazioni (9), poteva sembrare incoraggiante la posizione di chi scopriva nella speranza cristiana uno strumento di protesta, di proiezione verso il futuro, di impegno per la costruzione di un mondo migliore. Per questo i teologi si sono sentiti in obbligo di ribadire, senza variazioni, questa « nuova » impostazione che consente di rivestire il messaggio cristiano di tutto un armamentario social-progressista ben accolto, ben vendibile, politicamente azzeccato. Tutto andrebbe nel migliore dei modi, e ci si potrebbe fermare a ripetere, senza tema di recar turbamento a nessuno, che la salvezza cristiana va colta nella vita terrena come « pienezza dell' esistenza », come « maturazione personale », come « comunione degli uomini con Dio e fra di loro » (cfr. la relazione Molari), se non vi fosse l'eroe rosso di Bloch: è lui che scompiglia il quadro e smorza il significato della « nuova » proposta cristiana.

Personalmente confesso che se la mia fede in Gesù Cristo fosse legata alla mia speranza in un futuro roseo, alla costruzione di un mondo « più umano », se la mia fede in Gesù Cristo fosse in qualche modo giustificata dal fatto che essa è compatibile con il mio impegno politico e sociale, ebbene, forse, dal fondo della mia disperazione concentrerei le mie forze per seguire l'esempio tragico, sì, ma adulto, dell'eroe rosso che ha combattuto la buona battaglia, che ha compiuto la sua corsa, che è restato fedele, e che, senza illusioni, senza immaginazioni utopiche, non si attende alcuna corona, non contempla alcuna terra promessa e si avvia solitario verso il Nulla in cui sprofonda la verità.

3. *La seconda domanda*

Vediamo ora la seconda questione. Ammettiamo che sia valida l'impostazione proposta dall'A.T.I. per la « salvezza cristiana ».

Ammettiamo dunque che il messaggio di Cristo si identifichi — sia pure a meno di qualche aggettivo metaempirico in termini di « pienezza » e di « totalità » — con le attese di salvezza che gli uomini si sono già da sé configurati nel loro itinerario storico. Ecco allora che si apre una terribile aporìa o si afferma che solo la fede in Cristo può realizzare la liberazione, la promozione umana, la salvezza storica nelle sue parziali realizzazioni accessibili agli uomini di buona volontà, e allora si cade in una forma deteriore di integrismo, quasi si volesse pretendere che l'impegno per un qualunque obiettivo politico non possa essere assunto senza riferirsi alla scelta della fede.

Oppure si afferma la cosa contraria: che cioè ogni progetto storico di liberazione è una forma di adesione a Cristo, onde chiunque opera in modo umanamente corretto è, per ciò stesso, cristiano, indipendentemente dalla sua visione del mondo, dal suo teismo o ateismo, dal senso che egli vorrà dare alla vita dell'uomo e al suo destino. E allora si cade nella dissoluzione « semantica » della fede. Infatti, se chiunque spera nell'avvenire, chiunque opera per un mondo migliore, chiunque si impegna nel suo

(9) Lenin, *Socialismo e Religione,* opere complete, Roma 1955, *10,* p. 74.

lavoro è, in virtù di tutto questo, cristiano, ciò non produce davvero un « battesimo » generale, ma rende semplicemente l'attributo « cristiano » sinonimo dell'attributo « speranzoso » od « impegnato ». Se la salvezza cristiana deve essere rintracciata in ogni realizzazione politico-sociale positiva, vuol dire che « salvezza » è solo una parola ampollosa e antiquata — oltre che equivoca — che serve a riassumere sotto una medesima etichetta cose che il mondo già conosce per suo conto, ed a richiamare obiettivi che per essere perseguiti non hanno certo bisogno di riferirsi ai dogmi cristiani, alle devozioni, alla lturgia, alla disciplina ecclesiale, a tutto ciò che storicamente configura, da duemila anni, il fedele di Cristo.

4. *La storia del rovesciamento di un concetto di salvezza*

Nell'articolo rivolto ai teologi dell'A.T.I. che ho citato, avevo cercato di proporre una risposta alle due domande sopra riassunte. Il senso della risposta era questo: per intendere la ricchezza sempre nuova della proposta cristiana non si può partire da un concetto di salvezza desunto dal mondo, ma si deve arrivare alla scoperta rivoluzionaria di un altro concetto di salvezza che capovolge e trasforma le sue anticipazioni storiche estrinseche alla fede. Ossia, dicevo, la salvezza non si iscrive in un ordine salvifico già noto, ma ne costruisce un altro promosso dalla fede; e non è dunque l'esame della salvezza che può gettar luce sulla fede, ma è la fede che rende certa la salvezza e descrive in modo infinitamente nuovo, infinitamente diverso, il suo volto.

La lettura del Vangelo sembra dare valore a questa tesi. La storia del cristianesimo primitivo, infatti, è la storia del rovesciamento di un concetto di salvezza. La morte e la resurrezione di Cristo hanno distrutto quelle immagini della salvezza che pure erano l'alimento culturale del popolo eletto e ne sostenevano le speranze storiche con la forza stessa della parola di Dio, nelle promesse più solenni, nelle profezie del Regno, nella testimonianza dei rivoluzionari di quei tempi.

Tra i Dodici v'erano degli Zeloti: certamente Simone « Kananaios », forse Pietro Bar Jona e quasi sicuramente Giuda Iscariota, il *sicarius* (10). La vicenda umana degli Apostoli fu incentrata nel progressivo ed ineluttabile riconoscimento che tutte le loro legittime speranze di liberazione dallo straniero e dalla prepotenza delle classi dominanti e tutti i loro disegni di rivoluzione sarebbero rimasti inappagati.

« Essi gli dissero: Signore, ecco, ci sono qui due spade. Rispose loro: Basta così! » (Lc. XXII, 38). Essi dovettero accettare, senza poter capire, una via inesplorata, abbandonandosi ad un progetto di liberazione imperscrutabile, che non incontrava le loro aspettative, che non riguardava le condizioni sociali e politiche del loro tempo e della loro nazione, ma rispondeva a speranze mai sperate, ad esigenze mai provate.

Essi dovettero costruire in sé un uomo nuovo capace di desiderare cose nuove, capace di confrontarsi in modo nuovo con i grandi eventi della vita di ognuno: il dolore, il male, il peccato, la morte. Essi dovettero imparare a sperare proprio là dove gli uomini « adulti » trovano ra-

(10) O. Cullmann: *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo,* trad. it., Brescia 1971, p. 20.

gionevole rassegnarsi. In loro si rovesciò la preghiera del Salmo CXXX: « O Signore ... non ricerco cose grandi o superiori a me stesso! ». Essi furono inondati da cose grandi e superiori, e faticarono a scoprirne il senso. Solo alla fine compresero che le « anticipazioni storiche », alle quali erano tanto attaccati, non erano l'*obiettivo*, ma un *segno*; e allora si manifestò ai loro occhi che quando i monti recheranno al popolo la pace e i colli la giustizia e il re proteggerà gli umili, salverà i figli dei poveri e schiaccerà l'oppressore (Sal. LXXI), non saranno appagate le ambizioni di una nazione, né saranno ottenuti i buoni frutti di un governo illuminato, né si compirà quell'armonia generale che i condottieri hanno sempre immaginato fosse a portata di mano in caso di vittoria, ma ognuno degli umili e dei poveri vedrà realizzato su di sé un disegno di liberazione, e le sue lacrime avranno una spiegazione, le sue sofferenze riceveranno un senso nella luce di una storia di salvezza che ha lui, proprio lui, come protagonista e termine.

Ebbene io credo che solo se, anche oggi, riusciremo a rovesciare il *nostro* concetto di salvezza (quello che traluce dalle « anticipazioni storiche » più largamente attese), potremo intendere il messaggio di salvezza di Cristo e non saremo costretti a fabbricarci su misura un Cristo mitico, populista, rivoluzionario, libertador, che storicamente non è mai esistito se non forse nella fantasia di Giuda Iscariota.

Solo così potremo evitare di doverci distrarre tutte le volte che nel Vangelo leggiamo le parole di Gesù ostinatamente rispettose dell' ordine stabilito, favorevoli al « padrone » e spietate per i servi non allineati (cfr. Lc. XII, 42 ss.; Mt. XXIV, 45 ss.; Mr. XIII, 34 ss.; Mt. XXV, 1 ss.; Mt. XXI, 33). Solo così potremo evitare di passare sotto silenzio il fatto che Zaccheo era ricco, che Lazzaro di Betania, colui che Gesù amava (Gio. XI, 3), era un gran signore, che gli unguenti preziosi sciupati da Maria potevano essere meglio impiegati, come voleva Giuda, per la causa dei poveri. Solo così capiremo il senso della testimonianza di Cristo a favore dei malati e dei sofferenti, la più inutile sul piano umano, la meno imitabile, la meno istruttiva socialmente e moralmente: che v'è, in fondo, di più illusorio e sconcertante degli interventi miracolosi? Solo così comprenderemo perché, quando l'entusiasmo popolare suscitato dalla moltiplicazione dei pani avrebbe potuto essere orientato da Gesù verso un progetto di liberazione storica che spazzasse via le cause strutturali dell'oppressione, condannando la schiavitù, la violenza del potere straniero e la corruzione delle classi dominanti, Egli non volle ascoltare i concitati consigli dei suoi discepoli, e li costrinse a montare in barca e a precederlo alla riva opposta, di fronte a Betsaida, mentre Egli stesso si mise a congedare la folla (Mr. VI, 45).

Ma non basta. Solo se sovvertiremo il *nostro* concetto di salvezza, non ci apparirà oscura, quasi mostruosa, l'azione, umanamente ambigua, della Chiesa, anche nella testimonianza dei santi. Pensiamo a S. Francesco: la sua povertà, eroica e gratuita, non l'accomuna certo al proletariato del duecento umbro. Le versioni televisive e cinematografiche hanno dovuto stendere uno spesso velo sulla persona del Serafico padre per spremere un messaggio socialmente significativo dal rifiuto delle ricchezze. Ma non sono riuscite a spiegare l'assurdità del rifugio nei dirupi del Greccio e della Verna. La povertà di Francesco era, sotto un certo aspet-

to, un insulto all'indigenza degli oppressi. Francesco non si univa ai miserabili in un programma di promozione umana, ma li scavalcava, si estraniava da loro elevandosi ad un nuovo primato che lo rendeva solo, irraggiungibile. La sua povertà non guardava ai poveri del suo tempo, ma alle piaghe di Gesù Cristo crocifisso.

5. *Perché Cristo risorto entrò a porte chiuse?*

Ora però dobbiamo indagare più a fondo il senso del rovesciamento prodotto nella nostra immagine di salvezza dalla fede in Gesù Cristo. Perché mai il messaggio, di cui come cristiani siamo portatori, non affonda nelle brame, nelle passioni, negli appetiti che si raccolgono potenti nei sottofondi dell'animo umano, ma risveglia in noi un uomo nuovo che aspira a nuovi fini, che diventa inquieto per nuove cure, che si apre ad una speranza nuova? Questa domanda si collega a un'altra: perché Cristo risorto, primizia dell'uomo nuovo (1 Cor. XV, 20), venne e stette in mezzo ai discepoli mentre erano chiuse le porte del luogo, in cui essi si trovavano, per paura dei Giudei (Gio. XX, 19)? Ossia, voglio dire, come mai il corpo risuscitato ha assunto in Cristo una diversa fibra, ha perduto la parte « bassa » della sua materialità, ha abbandonato i suoi bisogni per ricondursi tutto a *segno*, un *segno* perfetto, ben diverso dalle allucinazioni e dai fantasmi (Gio. XX, 24-28), un *segno* nel quale si realizza propriamente la pienezza ontologica del nostro corpo mortale, ma un *segno*, ancora, dove si è ormai conclusa la lotta assidua con la corruzione e con la morte, dove sono ormai deposti gli appetiti, le passioni e le brame, dove Eros e Thànatos non trovano più ospitalità?

L'uomo nuovo non è dunque l'uomo soddisfatto, l'uomo dell'età dell'oro che ha risolto le sue preoccupazioni quotidiane: che cosa mangerò? che cosa berrò? di che mi vestirò?; non è l'uomo presagito da tutte le utopie, da Platone a Marx; non è l'uomo che, avendo ottenuto la sua dignità e rifiutato tutte le forme di schiavitù, infine, solo infine, può guardare al senso della sua vita e del suo destino. La pienezza della vita anticipata in Cristo risorto rappresenta un *filtro* delle manifestazioni sensibili: è una pienezza ottenuta non per *addizione*, ma per *sottrazione*.

L'uomo integrale è liberato dall'« insensata cura dei mortali »; la sua corporeità cessa di essere un *fatto bruto* per prendere un *significato*, riceve il suo spessore dalle sue potenzialità *semantiche*, e in questa sua « trasfigurazione » è liberata non solo dai vincoli contingenti che opprimono un uomo più di un altro, ma anche dai vincoli strutturali che legano ogni uomo alla base opaca della sua esistenza terrena.

Se insisteremo a considerare la salvezza cristiana come compimento delle salvezze storiche che si realizzano nella promozione e nella liberazione dell'uomo, non ci potremo più accostare a Cristo risorto. Nel Risorto non v'è solo qualcosa di *più;* v'è soprattutto qualcosa di *diverso*.

Che cosa di preciso?

Per tentare una risposta a questa domanda formuleremo alcune ipotesi di base, sulle quali, successivamente, vedremo di costruire un « nuovo » itinerario verso la verità di sempre.

6. *1.a ipotesi: la salvezza cristiana non è denotata dalle anticipazioni storiche, ma è connotata dalla tragedia della condizione umana*

E' vero che la salvezza cristiana non può essere definita con il solo riferimento al suo compimento ultimo nella beatitudine escatologica dell' uomo che si ottiene con la visione di Dio. Ma questa verità, sottolineata nella relazione Molari, non implica che la controparte « storica » della salvezza sia la solidarietà tra gli uomini per i comuni obiettivi di giustizia e di promozione umana. Ecco, io credo che il compimento ultimo nell'eternità beata abbia come controparte storica anzitutto la morte, il dolore, il male, il peccato.

Certamente di queste grandi categorie occuperanno una porzione più o meno rilevante anche l'oppressione e l'ingiustizia; e la salvezza cristiana non può ignorare il grido del perseguitato e dello schiavo. Ma essa è infinitamente più esigente: non trova scandalo solo là dove lo trovano gli uomini volenterosi, come P. Turoldo, di fronte al « nostro tempo di torture, di prigionie, di assassinî »; gli abissi del dolore e del male sono purtroppo più profondi, più oscuri. La malattia crudele di un bimbo menomato, la vita spezzata da un incidente, la lenta agonia nelle corsie di un ospedale, l'esistenza abbrutita nell'assillo di un ritmo sempre uguale e senza speranza, ebbene tutto questo reclama un perché, vuole essere ragione di scandalo.

E pure questo non è tutto. « A ognuno furono dati in retaggio mesi di afflizioni, furono assegnate notti di travaglio » (Gb. VII, 3). E infine « che resta all'uomo di tutto il suo affanno sotto il sole? » (Eccle. I, 3). L'inferno dell'esistenza non tocca soltanto le condizioni eccezionali. La vita di chiunque è l'attesa di una tragedia che incombe ineluttabile. Potremo forse rallegrarci se un irragionevole istinto ci fa condurre una vita distratta, come se la morte non ci riguardasse di persona, e ci rende scioccamente occupati nelle preoccupazioni giornaliere in cui affoghiamo la nostra sete di gioia?

Ebbene, la salvezza di Cristo non trova scandalo solo nelle esecuzioni capitali di Franco, nelle prigioni inique di Van Thieu, nelle torture dei generali brasiliani, o, dall'altra parte, nelle deportazioni dei *Kulaki*, nello sterminio degli Ucraini, nelle efferatezze perpetrate dagli agenti dell'Arcipelago Gulag. La salvezza di Cristo trova scandalo in ogni dolore, in ogni male, in ogni peccato: di più, ci insegna a scandalizzarci, ci insegna a non distrarci, a non rassegnarci. Essa pervade tutte le dimensioni dell'esistenza umana; essa vince la morte (Rm. VI, 9; 1 Cor. XV, 54; 2 Tm. I, 10).

E' proprio per queste considerazioni, così familiari per il comune fedele non specialista in teologia, al quale piacque al Padre donare il Regno, che io non posso appagarmi di una salvezza *denotata* dalle sue anticipazioni in termini di giustizia e di liberazione, ed umilmente insisto affinché la speculazone teologica dia spazio ad un concetto diverso di salvezza, misteriosamente riassunto nel suo compimento ultimo e *connotato* empiricamente in negativo dalla situazione costante dell' esistenza umana.

7. 2.*a ipotesi: la salvezza cristiana risveglia dalla rassegnazione esistenziale*

La seconda ipotesi prende in esame il concetto di rassegnazione. Della rassegnazione si usa oggi dire un gran male, la si dice corresponsabile dell'alienazione religiosa, le si attribuisce una perversa potenza oppiacea di fronte alle ingiustizie che il cristiano deve impegnarsi a combattere. Tuttavia queste critiche — in fondo abbastanza banali — non scalfiscono la parte più sostanziale del comportamento rassegnato. L'uomo infatti può cedere alla rassegnazione in due sensi. Primo, nel senso che rinuncia a combattere le sue battaglie per una società migliore e si arrende di fronte alla prepotenza e all'oppressione; secondo, nel senso che rinuncia ad un progetto di salvezza che lo riguardi di persona, rinuncia a capire il perché della sua vita e della sua morte, si rassegna alla tragedia della sua condizione esistenziale.

La cosa si può dire anche così: vi sono una rassegnazione « esteriore » ed una « esistenziale ». La prima riguarda le situazioni anomale, benché frequenti, che disturbano il comune *clichet* d'una vita dignitosa e comoda; la seconda riguarda la situazione comune dell'esistenza umana, le condizioni a priori che ne determinano i tratti essenziali e i termini ultimi. Simbolo del rassegnato esteriore è il *servo della gleba;* simbolo del rassegnato esistenziale è l'*eroe rosso* di Bloch.

Ebbene, l'ipotesi che voglio ora proporre consiste nell'affermare che la salvezza di Cristo insegna a non rassegnarsi sia di fronte ai disturbi, sia di fronte alla tragedia intrinseca nella condizione umana. L'annuncio cristiano della salvezza porta ben lontano dai vizi, così ben denunciati dal Molari, dell'ultraterrenismo, dell'astoricismo, del rigido dualismo, e ancora dai vizi, lasciati così spesso in ombra, delle moderne teologie politiche.

Infatti il disprezzo del mondo secondo la vecchia maniera, oggi un po' mitizzata alla rovescia, porta ad accettare le lusinghe della rassegnazione sulle grandi ingiustizie che opprimono un popolo, o una classe, o una razza, e contro le quali ogni uomo, dentro o fuori dalle fedi religiose (cfr. relazione Abbagnano), deve impegnarsi. Le teologie politiche, d'altra parte, sembrano frequentemente proporre un insegnamento monco: « Non rassegnatevi — esse ci dicono — ai mali eccezionali che dividono gli uomini in sfruttatori e sfruttati, e nella vostra lotta si realizzerà gradualmente quel mondo migliore dal quale milioni e milioni di uomini sono stati per sempre esclusi. Non preoccupatevi della loro tragedia. Quello che è stato è stato; e ancora per molto tempo quel che sarà sarà: non pretendete l'impossibile, siate ragionevoli! Alla dimensione politica sfugge il dramma dei singoli; e d'altra parte il mondo migliore che realizza il Regno di Dio non potrà offrire all'uomo una risposta completa al dolore e alla morte. Rassegnatevi dunque sulla sorte delle persone; solo alla fine, quando tutto sarà compiuto, nell'escatologia, potrete pensare ad un'armonia completa, piena. Ma per ora meglio metter da parte queste ambizioni e dedicarsi con onestà e tenacia a quel che è storicamente accessibile ».

La vera salvezza, quella annunciata da Cristo, invece insegna a non rassegnarsi globalmente: non solo di fronte alle circostanze che possono rendere la vita più o meno disagiata, ma in primo luogo di fronte alla tragedia della vita che è inghiottita dalla morte. E proprio perché

si situa qui, alla radice dell'esistenza, essa può prendersi cura di ogni singola miseria sotto il sole di Satana. Proprio perché ad ogni uomo è promesso il Regno che fu preparato per lui, la salvezza cristiana non può accontentarsi delle soluzioni *generiche,* realizzate all'*ingrosso,* che fanno onore al buon governo dei benefattori. Essa invece non disdegna di occuparsi delle sofferenze dei bambini che avevano colpito l'anima di Dostojevskij: quel ragazzetto che fu ridotto in brandelli sotto gli occhi di sua madre dalla muta dei levrieri; quella bambina martirizzata che si batteva col pugnetto sul petto e invocava il buon Dio con lacrime invendicate; e, per passare dalle immagini di un romanziere alle crudeltà della storia, quel certo tenente Culperiev che fu infilato vivo in una tomba; quel tale S. A. Cebotariev che fu chiuso nudo in una nicchia di cemento sotto una doccia gelida (11); quei partigiani che furono torturati coi ferri roventi; quei fascisti cui per rappresaglia furono strappati gli occhi prima di essere fucilati. Ebbene, nessuno di costoro potrà esser considerato « come materiale atto a concimare la futura armonia » (12).

La salvezza di Cristo si rivolge a loro in modo *specifico e definitivo,* senza guardare la parte politica, la posizione sociale, la fede ideologica: a loro si rivolge, in quanto persone, in quanto partecipi di un disegno indipendente dalle vicissitudini contingenti della storia, che non può concludersi in una generica promessa di pace e di prosperità per i posteri, né può esaurirsi in un qualunque progetto politico.

8. *3.a ipotesi: la salvezza cristiana non riceve il suo senso dal mondo, ma dà un senso al mondo*

La terza ipotesi vuole offrire una via per rispondere alla domanda che all'uomo di fede appare, credo, più inquietante: in che modo, con quali mezzi, l'annuncio della salvezza cristiana può fare forza contro la globalità delle rassegnazioni? In che senso essa può guardare al futuro delle nazioni e, nello stesso tempo, alla malattia della creatura disperata?

Ebbene, la risposta ci conduce nel mezzo di un problema *semantico:* ma non nel senso comune attribuito alle analisi del significato, bensì in un senso più profondo, capace di esprimere *in nuce* quel rovesciamento della visione del mondo che fece dire a Gesù: « Beati gli afflitti, beati i perseguitati », a Maria: « Ha deposto i potenti dai loro troni e ha esaltato gli umili », e a S. Paolo: « Se noi riponiamo la nostra speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo i più miserabili di tutti gli uomini » (1 Cor. XV, 19).

La salvezza cristiana, qui sta la risposta, non riceve il suo senso dal mondo, ma dona un senso al mondo. In altri termini, essa non deve essere soggetta alla domanda in cui è rimasto impigliato, mi pare, questo Congresso: « Che significa? »; al contrario, *essa ribalta questa domanda su chi la pone,* e penetra nella sua vita, ne scruta le miserie e le spe-

(11) A. Solzenicyn: *Arcipelago Gulag,* trad. it., Milano 1974, p. 124 e ss.

(12) F. Dostojevskij: *I fratelli Karamazov,* I trad. it., Milano 1933, p. 308.

ranze, e dà uno sbocco all'altra domanda, quella che sta veramente al centro dell'esistenza dell'uomo non alienato: « che significa la mia vita? ».

La salvezza cristiana non va alla ricerca di un dignitoso posticino nell'universo dei valori già stabiliti dalla storia, né mendica tra questi un ruolo preminente. E' invece il mondo ferito dall'ingiustizia e dall'oppressione, il mondo coartato entro i confini di senso e non-senso che il sistema politico-culturale gli ha imposto, il mondo spappolato nei fatti bruti della natura e della storia che solo il caso e la necessità possono governare, ad essere accolto nell'orizzonte della salvezza e a ricevere un senso; i fatti bruti diventano termini di giudizio nel bene e nel male, diventano *segni*. La categoria semantica cessa di appartenere al rarefatto mondo delle finzioni linguistiche e si propaga in tutto il reale rivestendo di vita nuova le cose, stratificandole nei ruoli commutabili di significanti e di significati, facendo del reale un *discorso:* un *discorso* che narra una storia di salvezza, un *discorso* che narra le meraviglie di Dio.

« Narrano i cieli la gloria di Dio, l'opere sue proclama il firmamento » (Sal. XIX).

Questo rovesciamento dell'itinerario semantico pone in crisi il dogmatismo implicito nelle concezioni volgari e scientiste, e rifiuta di ammettere che l'orizzonte del linguaggio ordinario, veicolante « l'esperienza di molte generazioni » (13), sia invalicabile. La sua portata è rivoluzionaria: si apre la strada per dare, di riflesso, all'annuncio salvifico un fondamento empirico, l'unico accessibile alla creatura mortale finché non siano spezzati i legami della sua corporeità, senza però dovere per questo assegnare il primato alle anticipazioni storiche della salvezza. Il fondamento empirico dei contenuti della fede è ottenuto invece come effetto di ritorno da un mondo rinnovato, da una storia trasfigurata, da una realtà empirica « redenta ».

Solo così la morte di croce cessa di essere il termine ultimo di una vicenda conclusa per sempre. Solo così la Pasqua può entrare nella storia non dalla porta di servizio delle mitiche fabulazioni o delle immagini poetiche. Solo così potremo intendere le parole di Gesù: « Il Consolatore convincerà il mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio. Riguardo al peccato, perché non credono in me; riguardo alla giustizia, perché io vado al Padre e non mi vedrete più; riguardo al giudizio, perché il principe di questo mondo è giudicato » (Gio. XVI, 9-10).

Questo è un punto essenziale: il principe di questo mondo è giudicato. Che significa? Ogni riformatore sociale, ogni liberatore politico si preoccupa, lui, di essere giudicato: e a tale scopo si dilunga, nei suoi discorsi, nelle sue opere, a spiegare il senso delle sue proposte, a giustificare il significato del suo messaggio di liberazione. Per Cristo il rapporto con il mondo avviene in termini capovolti. Egli entra in contatto con la storia non sul banco dei candidati, ma sulla cattedra del giudice. Il mondo « già giudicato » offrirà allora le sue chiavi empiriche al servizio della parola salvifica del Redentore. In questo modo il figlio dell' uomo diventa veramente segno di contraddizione: il peccato, la giustizia ottengono la loro misura, per sempre, dalla fede in Cristo.

---

(13) J. L. Austin: *Philosophical papers,* Oxford 1961, p. 133.

9. *Il non-senso della vita ha le dimensioni della disperazione*

Oh, lo sappiamo molto bene! Nel mondo scientista colui che si domanda: « che significa la mia vita? », « che senso ha il dolore? », « perché la morte? », si perde in domande sbagliate. Ogni buon filosofo inglese impiegherebbe molto tempo per spiegare minuziosamente, con sciocca pedanteria, che infine quelle domande somigliano a queste altre, certamente prive di senso: « che significa questo tavolo? », « che senso ha questa matita? ». Eppure era inglese anche quel barbaro, non privo di ingegno, che ravvisò il fondo della disperazione nel malvagio che esclama: « La vita altro non è che un'ombra incerta, che offusca brev'ora gli oggetti e poi si dilegua. E' una favola narrata da un idiota con enfasi di gesti e di suoni e che alla fine non significa nulla » (Macbeth, Atto 5°).

Nel cammino della disperazione il termine ultimo è conseguito proprio nel momento in cui l'uomo riconosce lo scacco di fronte alla richiesta semantica: in quel momento egli avverte che il fondo della sua esistenza è una passione inutile. Il non-senso nel quale egli naufraga, non è quello delle proposizioni assurde: se è vero che la vita è una favola narrata da un idiota, che alla fine non significa nulla, è disonesta la consolazione di chi si limita a censurare il discorso, come se si trattasse delle regole di un gioco; il non-senso della vita ha le dimensioni della disperazione.

E allora questo ci richiama alle dimensioni della speranza, all'annuncio della salvezza. Il male — diceva Bernanos — non inventa nulla di nuovo; è solo una copia capovolta del bene. Disperazione e speranza si collocano pertanto su uno stesso piano, quello del problema semantico, e scelgono le soluzioni contrarie: il non-senso alla disperazione, il senso alla speranza. Il mondo in cui la speranza è ospitata nella prospettiva della salvezza, è un mondo *arricchito di significati;* il *segno* ne diventa l'intima fibra; al *segno* è affidato l'incarico di ricostruire le cose e di correlarle, una dopo l'altra, in un disegno intelligibile, in una storia dunque. *Segno, parola, discorso* diventano i protagonisti di una nuova immagine della realtà ove è dato spazio all'ascolto della parola di Dio; veramente in principio era il *verbo*; il fatto bruto è un residuo marginale, una scoria che solo chi è disperato può confondere con l'oggetto della conoscenza.

Si viene così a delineare — sia pure fra le incertezze di uno schizzo appena abbozzato — una nuova lettura teologica: che sia poi nuova davvero, non credo abbia molto interesse. Si tratta di una lettura della teologia in chiave semantica che sviluppa nei diversi aspetti quest'idea di base: il significato della proposta cristiana può essere avvicinato soltanto se si mette in crisi l'universo stabilito dei significati « profani », lasciando che la storia della salvezza invada tutte le dimensioni dell'esistenza e ad esse dia un senso nuovo, onde le realtà irremovibili dell' esperienza si smuovano dal loro stato bruto per diventare *segni.*

In questa concezione acquista piena centralità la salvezza *in quanto storia.* Nonostante le dichiarazioni di principio, infatti, coloro che accettano di intendere la salvezza nelle sue anticipazioni storiche fanno del messaggio salvifico il riconoscimento di un obiettivo ovvero di uno stato finale, anche se rinnovabile di tempo in tempo e mai conseguito per intero. Ma, rispetto ad un'assegnata situazione storica, le anticipazioni della

salvezza appaiono nel ruolo della mèta, riempiono del tempo solo il futuro, non recuperano la globalità del processo evolutivo ed abbandonano i passi intermedi per fissarsi sul risultato ultimo (la giustizia, la promozione umana, la comunione, eccetera).

Nell'ambito della concezione semantica, invece, la storia della salvezza pervade ogni tempo e ogni luogo e penetra in ogni fatto contingente recuperandolo proprio nella sua storicità. E' infatti dalla storia che i fatti prendono il loro significato; il significato di qualunque avvenimento richiede il suo inserimento nel discorso storico e dal passato come dal futuro trae la sua specificità, il suo valore, il suo stesso apparire.

10. *L'impegno del cristiano e la testimonianza della vedova importuna*

A questo punto però dobbiamo scendere al concreto per cogliere quali conseguenze pratiche derivino dall'impostazione semantica del problema della salvezza. In che modo la creatura salvata dovrà accostarsi all'impegno politico, alla scelta di campo in favore degli oppressi, che la cultura cristiana moderna reclama come essenziali per una testimonianza autentica e credibile?

E' superfluo dire che non si pone qui neppure in questione la centralità dell'obbligo in favore della giustizia che deve essere assunto dal cristiano: il problema sta nel significato di tale impegno sia nell'economia di tutta la vita di fede, sia nell'ambito delle altre proposte di salvezza storica dentro o fuori dalle chiese. Secondo me la risposta è celata sotto il velame di una parabola di Gesù: quella del giudice iniquo. « Ora il Signore osservò: Riflettete su queste parole del giudice iniquo! E Dio non renderà giustizia ai suoi eletti, che gridano a lui giorno e notte, e si mostrerà lento verso di loro? Io vi dico che renderà loro giustizia con prontezza. Ma il figlio dell'uomo, alla sua venuta, troverà forse la fede sopra la terra? » (Lc. XVIII, 6-8).

Alla luce della « teologia semantica » la vedova del vangelo appare come un simbolo perfetto dell'impegno politico del cristiano: la sua tenacia, la sua testardaggine, la sua importunità, non credo debbano essere interpretate soltanto in relazione all'efficacia della preghiera. Anzitutto il giudice è iniquo, la società è ingiusta. Ecco allora l' intervento della vedova: non combatte con armi pari, opponendo potenza a potenza, lotta a lotta, ma si affida tutta alla forza del *segno,* la forza dei poveri. Voglio dire che le proteste della vecchia postulante escono dal quadro di una rivendicazione politica, dove esse dovrebbero avere il sostegno di una « base » per abbattere la « controparte »: e la giustizia è fatta proprio per la via più mirabile, ossia perché il potente riconosce l'esigenza di allontanare l'assillante importuno messaggio di giustizia rappresentato dalla vedova. Infatti le potenze di questo mondo possono anche « non temere affatto Iddio », possono anche « non importarsene di nessuno », come il giudice iniquo, ma non possono fare a meno di retrocedere di fronte alla violenza dei *segni* che disturbano l'universo stabilito dai valori e gettano dentro alla realtà un giudizio di condanna ed una promessa di liberazione.

La vedova ci indica la via « semantica » dell'impegno per la giustizia: far di questo impegno il *segno* efficace di un obiettivo escatologico dove « i giusti brilleranno come il sole » (Mt. XIII, 43) e dove sarà resa

« giustizia con prontezza » (Lc. XVIII, 8). E' strano che nel vangelo la solenne promessa della giustizia preceda subito la domanda: « ma il figlio dell'uomo, alla sua venuta, troverà forse la fede sopra la terra? ». Perché questa connessione? Perché ad un messaggio di speranza è posta accanto un'oscura, amara profezia? E' come se nel vertice delle più nobili aspirazioni dell'uomo, al centro della sua salvezza storica, fosse racchiusa la tentazione dell'apostasia. E' come se i valori umanamente più impeccabili richiedessero anch'essi d'essere redenti, per essere liberati dall'ambizione demoniaca che fa delle anticipazioni storiche della salvezza un *obiettivo,* forse l'obiettivo ultimo dell'azione umana, e non un *segno.*

Invece, nel mondo redento, la speranza cristiana si allontana da quella strettamente umana, per il fatto che il suo oggetto empirico non è un fine, ma uno strumento; non è un termine, ma un corollario.

11. *Le teologie della pienezza e la teologia semantica*

La logica della « teologia semantica » segue una via opposta a quella delle teologie incentrate sul concetto di « pienezza », ossia sull'ipotesi che le relazioni tra natura e grazia, tra speranza terrena e speranza soprannaturale si definiscano in termini di *completamento,* sull'onda di un unico impulso, nell'ambito di una radicale *continuità* ed *omogeneità.*

Per la « teologia semantica » la speranza cristiana non è una speranza storica resa « più piena », ma è una speranza umanamente impazzita, in certo modo irragionevole. Ciò riporta, forse, alla sovrapposizione di due ordini paralleli, non comunicanti? Non credo: l'aspetto « semantico » investe integralmente la realtà storica, cala in essa sino a confondervisi intimamente. Ma ne trasforma i connotati, vi getta una luce nuova, sì da renderla una realtà nuova, dotata di significati prima impossibili, proiettata verso mète prima inconcepibili.

La cosa prende diverse specificazioni di fronte ai diversi valori umani che sono toccati dalla vita rigeneratrice della grazia. Possiamo distinguere da un lato i valori nei quali il *segno* traluce in negativo, e dall' altro i valori per i quali il *segno* rappresenta un'anticipazione storica. Nei due casi l'*impazzimento semantico* introdotto dalla fede si esplica in modo diverso.

Pensiamo dapprima ai concetti di rinuncia, di povertà, di castità eccetera. Essi costituiscono un enigma per le *teologie della pienezza e del completamento.* La rinuncia cristiana non può desumere da quella strettamente umana se non qualche manifestazione esteriore, ma corre per suo conto in tutt'altra direzione. La povertà umana, ad esempio, quella delle classi oppresse, è una triste necessità, è un male da scrollare di dosso, può essere tutt'al più uno strumento di « coscientizzazione » finalizzato ad una lotta politica che la spazzi via per sempre. La povertà di Gesù Cristo non è finalizzata ad alcunché di terreno. Non v'è ragione umana che giustifichi la povertà per la povertà. La povertà cristiana prende un volto nuovo, e diventa degna d'essere perseguita come ideale di perfezione umana.

La figura di S. Francesco è, sotto questo profilo, esemplare. La sua povertà era anzitutto l'abbandono a Dio, del quale la povertà materiale era il *segno* esterno. « La povertà era il segno dell'abbandono, presa in

se stessa diveniva assurda, un segno impazzito » (14). Ma è proprio l' *impazzimento* il carattere essenziale che conferisce all'esperienza di povertà il valore di *segno*. Una povertà ragionevole, ben motivata con gli obiettivi umani di partecipazione ai problemi dei poveri, ben finalizzata a programmi di promozione umana, sarebbe stata inservibile: si sarebbe ricondotta al *fatto bruto*. Invece la povertà eroica spezza l'ordine dell'ingiustizia sociale, se ne fa quasi beffe, ne distrugge la potenza oppressiva, e colloca in modo nuovo i valori che tengono di fronte al mondo (15). E allora anche la partecipazione alle lotte dei poveri si riempie di un valore diverso, poiché, invece di concludersi nel binario morto delle utopie, diventa il *segno* adeguato, l'unico forse oggi credibile, di un messaggio salvifico che coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza umana.

Per i concetti « positivi », come speranza, liberazione, redenzione, salvezza, che traggono espressione dalle loro anticipazioni storiche, l'introduzione della dimensione semantica consiste propriamente nell'apertura alla realtà che può dare *senso* alla vita. La visione beatifica, la vita eterna, i novissimi, nelle *teologie del completamento* resteranno sempre relegati su un fondo indicibile e inverificabile, e la loro attesa sarà in ogni modo storicamente « inutile » o addirittura « alienante ».

Nella logica della *teologia semantica* invece tali realtà ultime interferiscono continuamente con l'esperienza empirica, poiché diventano sorgente di *senso* per la vita terrena, cancellando l'orizzonte di morte in cui soccombe ogni progetto umano. Esse pertanto penetrano nella storia come una riserva di significati operante sul piano trascendentale per ristrutturare il materiale sensibile e dargli una nuova, imprevedibile intelligibilità. Mutano i rapporti consolidati che costituiscono la concezione del mondo: il fine diventa mezzo, il centro diventa margine.

Il centro diventa margine; il margine, centro. Questo mi richiama quelle parole stupende di Bonhoeffer: « Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (...) oppure quando le forze umane vengono meno: si tratta sempre in verità del *deus ex machina* tirato fuori da costoro, o per dare soluzioni apparenti a problemi insolubili, o come forza a sostegno della debolezza umana. (...) In generale ho forti dubbi quando sento parlare dei limiti umani (sono ancora un vero limite la morte stessa, se gli uomini quasi non la temono più, e il peccato, se gli uomini ormai non lo capiscono più?): ho sempre l'impressione che si voglia in tal modo timidamente fare spazio a Dio; io vorrei parlare di Dio non ai margini ma al centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo. Giunto ai limiti, mi pare meglio tacere, e lasciare irrisolto l'irrisolubile » (16).

---

(14) G. Baget-Bozzo: *Libertà in Dio e presenza nella storia,* « Bollettino della Società dello Spirito Santo », n. 1.

(15) Mi sembra che quest'interpretazione sia più utile di quella, un po' sconcertante, proposta nella relazione Molari, dove si dice che la testimonianza ecclesiale della povertà servirebbe *solo* ad affermare che « anche vivendo nella povertà è possibile accogliere il dono della vita sino in fondo » (p. 49). A chi potrebbe giovare un simile « annuncio di salvezza », lo stesso, del resto, degli antichi cinici, di Antistene, di Diogene, di Cratete e Metrocle?

(16) D. Bonhoeffer: *Resistenza e resa,* trad. it., Milano 1969, pp. 215-216.

12. *Il margine e il centro*

E' proprio così. Nella cultura laica il centro è occupato da altre realtà: i bisogni che son resi attuali dalle circostanze, le soluzioni del pensiero scientifico, gli oggetti fisici e le proposte social-politiche. Le *teologie del completamento* lasciano immutato questo quadro, lo assumono passivamente limitandosi a trarne le conseguenze più ragionevoli. Ma che cos'è veramente il centro e il margine? Era proprio al centro il dio delle mitologie, il dio delle piogge e delle semine? O forse non era proprio questo dio al margine dei veri problemi dell'esistenza umana? Il progresso delle conoscenze non emargina Dio, ma lo porta al centro: un centro che restituisce all'uomo la sua autonomia dinanzi a tutte le angustie quotidiane: che cosa mangerò? che cosa berrò? di che cosa mi vestirò?, e gli consente di aprirsi verso nuove speranze.

Ebbene, io credo che l'impostazione *semantica* sia in grado di ricondurre le cose al loro posto: rinunciando di fare timidamente spazio a Dio nelle zone oltre i limiti del dominio umano, e riprogettando invece l'universo dei significati, onde non vi sia spazio per la rassegnazione esistenziale. L'uomo nuovo nasce solo se l'eroe rosso di Bloch ha sbagliato tutto. Solo se la sua virile rassegnazione di fronte alla tragedia della sua morte senza speranza è bugiarda. Ma le condizioni che rendono falsa la visione del mondo dell'eroe rosso non influiscono soltanto ai confini dell'esperienza storica, poiché immettono Dio al centro, nella forza, nella vita e nella bontà dell'uomo.

Non c'è da farsi illusioni: il mondo che accolse con entusiasmo la diagnosi di Bonhoeffer, sarà molto recalcitrante di fronte alla prospettiva rovesciata; il mondo è affezionato alla sua maniera di collocare il margine e il centro, e tenta di scoraggiare l'uomo che, elevandosi sopra le sue preoccupazioni, si pone la domanda: « che significa la mia vita? ». Il mondo non esiterà a condannare una concezione che rovescia i suoi valori e che lo pone sotto giudizio. Che dire allora?

Forse solo questo: la condanna del mondo d'oggi è la condanna emessa da un condannato. In questo momento storico il mondo non sa più offrire un ordine salvifico già in atto nella natura e nella storia: la diagnosi dell'Abbagnano su questo punto è vera. Oggi la cultura accentua sempre più le ragioni di insicurezza, di crisi, di sconforto, di disorientamento. Pertanto è fatto obbligo ai cristiani di inserirsi attivamente in un itinerario di salvezza. Ma non nel senso generico proposto dall'Abbagnano « di non arrendersi senza combattere » per un mondo migliore. Alla fine si otterrebbe solo uno spiraglio di salvezza, si coltiverebbe una speranza buona solo per i programmi di governo e i libri di storia. La salvezza cristiana è molto più esigente. Le sue realizzazioni parziali nella società non sono neppure un inizio al quale l'escatologia dia la pienezza. Sono invece un *segno* che lascia salva l'infinita differenza qualitativa e tuttavia esprime — forse nell'unico modo credibile — la promessa di quell' uomo nuovo che ha ragione di attendersi nel Regno il posto preparato dal Padre e quindi di non arrendersi di fronte alla domanda: « che significa la mia vita? ».

EDOARDO BENVENUTO

LA VERGINE MADRE

Le questioni che riguardano la Vergine Maria sono sempre della più toccante attualità.

La Maternità divina della Vergine è il luogo privilegiato in cui il Mistero Teandrico (del Dio fatto uomo affinché l'uomo divenisse Dio) può essere creduto, inteso, vissuto, perché in esso ha avuto inizio storico la Teandria.

Se consideriamo la Teandria nella Vergine Madre, si illuminano i rapporti che regolano la natura e la storia dell'uomo all'*evento teandrico,* nel duplice aspetto di continuità e di novazione. Il Verbo di Dio non si è fatto uomo a partire da un'umanità astorica, ma da un'umanità che è il frutto stesso della storia dell'uomo.

L'umanità teandrica è un dono di Dio e, al tempo stesso, il punto di significato e di compimento della storia umana.

Consideriamo questo punto alla luce di quello che può definirsi, nell'ordine storico, il primo ed il fondante dei misteri mariani, l'Immacolata Concezione. In questo protodogma mariano si manifesta il disegno divino di preservare un principio intatto dalla potenza del peccato e del demonio, che fosse ad un tempo il segno della salvezza nella storia ed il principio della storia della salvezza.

Al manifestarsi nella storia del peccato corrisponde in Dio il disegno di redenzione mediante il Verbo Incarnato. La Trinità presigna una figura umana destinata ad essere, al tempo stesso, il frutto della storia dell'uomo ed il compimento del disegno salvifico di Dio: la Vergine Madre. Il decreto divino sull'Incarnazione del Verbo è anche il decreto che fonda la figura di colui che deve dargli continuità corporea e spirituale con l'umanità caduta, in modo tale però da esprimere, nella stessa figura di lei, la pienezza e la libertà dell'iniziativa divina. E' perché una figura umana è preservata dal peccato di origine che la natura umana è segnata dalla Redenzione nel momento stesso in cui in essa opera la potenza del peccato originale. La storia umana si configura così come *attesa* e *preparazione* della salvezza.

La mobile trama degli eventi storici ha solidità in un punto che Dio ha stabilito: la Vergine Madre. E' a quel punto che la storia umana tende dopo il fallimento della *coppia salvatrice* dell'Eden.

La libertà umana si matura all'interno della frattura con il corpo e con la natura, nella legge della divisione apprende il peso della necessità e sa che l'arbitrio non è libertà, ma impotenza. La storia prende senso solo come speranza della vittoria sulla necessità. La coscienza dell'uomo è co-

scienza della diversità tra sé e la natura e della potenza della natura, nel cui volto estraneo sente l'*estraneità* del divino.

Israele rappresenta l'inizio della *speranza.*

Nella Legge, come Adamo, riceve di nuovo il dialogo ed il precetto divino; nei Profeti sente vivere la Promessa; i suoi saggi indicano una Saggezza simile e diversa da quella delle nazioni. I beni offerti ad Adamo scorrono nelle pagine sacre di Israele, eco del dialogo con Dio, e costituiscono la gioia, la vita, la benedizione del popolo che comincia a gustare la salvezza nella speranza e nell'incertezza. Ma Israele è un salvatore fallito come Adamo, anch'egli vuole possedere come *cosa* il dono di Dio.

Esso però costituisce anche l'anticipazione della Vergine Madre, nella figura della *sterile feconda.* Dalla fede di Abramo nasce in Sara il figlio della promessa. La fede dell'uomo riscatta il dubbio della donna, cosicché solo ad Abramo appartiene il figlio: solo Abramo infatti lo rende figlio della promessa offrendolo in sacrificio prefigurante la Redenzione sul monte Moriah. Solo così Isacco è da Dio nella fede.

Da Abramo Sara riceve il frutto della fede e la fecondità della carne.

Ma tra la sterile feconda e la Vergine Madre vi è un abisso. Nella sterile feconda l'uomo è ancora mediatore; nella Vergine Madre la fecondità è solo da Dio. Il tipo offerto da Israele è significativo, ma molto lontano ancora dalla pienezza. Quello che manca a Israele, è aggiunto dai popoli pagani, che non conoscono Dio e aggiungono a Israele solo *ignoranza* e quindi *impotenza.* La loro attesa è vuota di significato cosciente, in essi non affiora la *speranza,* ma soltanto la *nostalgia.* L'universo del mito è un universo naturale, in cui l'uomo si riassorbe ripetendo i gesti della cosmogonia.

Quello che il mondo pagano aggiunge è *dialetticamente negativo* all'*immagine* di Israele, sterile feconda.

Toglie all'immagine l'azione dell'uomo. Il superamento può essere dato soltanto dal dono di Dio: la *sterile feconda*; la negazione dialettica dell'azione umana è realizzata divinamente come un *superamento,* e diviene la figura della Vergine Madre, in cui la conoscenza-potenza di Israele e l'ignoranza-impotenza dei pagani vengono ambedue incluse e realizzate.

La Vergine Madre sta innanzi a Dio in *umile parità:* è Dio che l'ha innalzata al suo livello, a coprincipio della Teandria. La pietà di Israele interroga Dio e l'invoca, contiene in sé ad un tempo la possibilità dell'*obbedienza esteriore* e quella della *contestazione:* i due stati successivi di Giobbe che si chiudono nell'*adorazione,* e sfociano così verso la figura conclusiva della Vergine Madre.

L'adorazione è l'atteggiamento da cui nasce l'*umiltà,* che è un'adorazione che riceve, e non si inginocchia soltanto, ma impara anche a guardare.

Il pagano invece è nei confronti del divino solo nella forma dell'*osservanza,* del rispetto dei contorni terrestri del divino che sono le dimensioni del sacro.

I pagani esprimono così l'impotenza del *dialogo,* mentre il dialogo di Israele si conclude nell'adorazione, cioè nel *silenzio.*

La Vergine Madre è invece l'*umiltà della parificazione,* che diviene, assieme a Dio, coprincipio della divina umanità. Nel dialogo con l'angelo

essa chiede a Dio che la verginità sia preservata nel concepimento, perché questo è il vertice dell'adorazione e, al tempo stesso, la base della parità. E' perché tutto viene da Dio che la Vergine diviene co-principio e perciò Vergine Madre.

La Trinità e la Vergine Madre

Nel concepimento di Cristo tutta la Trinità opera nell'ordine della proprietà delle Persone e dell'unità del Soggetto divino. Dio agisce infatti come un solo Dio (cioè un unico Soggetto) in tre Persone, in tre Relazioni sussistenti. Il Padre è chi invia, il Figlio è chi è mandato, lo Spirito Santo è chi accoglie. E' lo Spirito Santo che conduce la Vergine all'umiltà della parità, facendosi presente in essa e prestando qualità divina ad ogni suo gesto. La discesa nella Vergine dello Spirito Santo è il *principio* della Teandria, il cui compimento è il Dio-Uomo, il Verbo divenuto Figlio della Vergine Madre.

La Vergine è dunque *tempio* dello Spirito Santo, madre del Figlio e *figlia* del Padre. E' tempio dello Spirito Santo, perché diviene il luogo della sua abitazione tra gli uomini, lo spazio della sua missione; madre del Figlio, perché il Figlio sorge da essa come suo frutto, quale compimento della *speranza* d'Israele; figlia del Padre, perché il Padre guarda a lei quale causa storica del Verbo Incarnato e a lui indissolubilmente unita. Nella Vergine Madre la Teandria ha il suo inizio, nel Cristo ha il suo compimento. La Vergine Madre è la Teandria nel suo divenire, cioè dalla parte dell'uomo; il Verbo Incarnato è la Teandria come Atto, cioè dalla parte di Dio.

Gesù Cristo e la Vergine Madre

Nel disegno *divino* la Vergine Madre esiste subordinatamente e come conseguenza del Verbo Incarnato, cioè perché questi assuma una continuità reale e storica con l'uomo. Ma nell'*ordine storico* appare il rapporto inverso nella successione rispetto al disegno divino. Nell'ordine del disegno divino Cristo preesiste alla Vergine e ne è causa; nell'ordine storico, invece, la Vergine viene prima di Cristo e determina, con il suo consenso, la possibilità immediata dell'*esistenza* di Cristo. E' in ragione del *decreto* divino che stabilisce l'Incarnazione del Verbo che Maria è preservata dal peccato originale e quindi redenta in un modo più sublime in previsione dei meriti di Cristo. Il Cristo sorge nel progetto divino come Redentore e, nel suo stesso essere posto come tale, implica la figura della Vergine Madre: ed è questo il più sublime modo con cui la Vergine è redenta essendo preservata. Con ciò sono fondati la possibilità ed il modo della storia della salvezza prima di Cristo. E' perché esiste nel disegno divino il Verbo Incarnato e dunque la Vergine Madre che la salvezza opera prima dell'Incarnazione in quanto storicamente realizzata. La *preservazione* della Vergine dal peccato originale suppone ed implica una storia della salvezza nella speranza e

nell'attesa, anche inconsapevole: l'economia di Israele e l'economia della paganità.

Nell'ordine storico la Vergine compie l'economia della speranza e dell'attesa ed è la causa umana del Verbo Incarnato, una causa che include e rappresenta tutta la storia precedente. Essa è così *corredentrice* nell'ordine storico dopo essere stata redenta nel decreto divino dell'Incarnazione e a causa di esso.

Grazie al suo consenso iniziale all'Incarnazione redentrice, essa partecipa a tutto il suo svolgimento. Con ciò in essa tutta l'economia della speranza e dell'attesa concorre al compimento dell'economia della salvezza e alla costituzione della Teandria.

Maria è l'unica sorgente della carne di Cristo; il corpo immolato del Cristo, l'unico corpo umano sorto dal parto verginale, è esclusivamente nato da Maria. L'unità della carne di Cristo e di quella di Maria è il fondamento oggettivo della partecipazione della Vergine Madre alla Redenzione. Poiché la relazione al Verbo Incarnato Redentore è accettata liberamente da Maria, l'unità della carne di Cristo e di Maria esprime la totalità della cooperazione della Vergine, in pienezza di interiorità e di corporalità, all'opera della Redenzione. Tale pienezza di partecipazione appare chiara nell'Assunzione, in cui l'unità della carne di Cristo con quella di Maria è nel segno della Resurrezione.

Lo Spirito Santo e la Vergine Madre

Lo Spirito Santo determina nella Vergine Madre la figura del nuovo popolo credente. Dalla sterile feconda nacque il popolo della vecchia alleanza. Dalla Vergine Madre nasce il nuovo popolo. La Vergine Madre è modellata dallo Spirito Santo come il prototipo del credente in Cristo, cioè di colui che aderisce al Cristo per avere la vita. Lo Spirito Santo ha presantificato la Vergine con la pienezza della salvezza pre-cristica, cioè l'attesa del Messia (che è la forma della fede che corrisponde al Cristo presente nel *disegno divino,* ma non incarnato). Ma ha poi compiuto in essa il prototipo del credente, di colui che crede nel Messia venuto, e ciò nel momento stesso dell'annuncio dell'angelo.

Maria è stata così la prima credente in Cristo venuto, ed in questo senso la *prima cristiana.* La condizione di associata al Cristo come Vergine Madre ha fatto sì che essa comparisse al tempo stesso come la sua *Sposa,* cioè come il prototipo e la rappresentanza della nuova comunità, la Chiesa che il Cristo preparava in tutti i misteri della propria vita privata e pubblica. Maria per tutto il tempo della vita nascosta fu colei che ascoltava la parola del Salvatore e credeva. Essa costituiva allora da sola, in modo unico ed eminente, la figura della Chiesa, Sposa di Cristo. Cristo non fu mai senza la Chiesa, perché fu sempre con Maria.

Lo Spirito Santo realizzò in essa la figura stessa della Chiesa, e da Maria estese questa figura a tutti i discepoli, sino al momento in cui il compimento della Redenzione permise la piena esistenza della Chiesa come realtà spirituale e come società storica.

Maria è l'origine della Chiesa ed è la perfezione del suo tipo spirituale, perché in essa e da essa lo Spirito Santo ha determinato la figura della Chiesa, come sede creaturale dello Spirito di Dio rivolto al Cristo e al Padre.

La Vergine Madre e la Chiesa

Nella Chiesa sono presenti una dimensione cristica ed una dimensione mariana. La *dimensione cristica* appare nella Chiesa in quanto essa è l'anticipazione del Regno e comunica dunque attualmente ai credenti la vita divina. Ciò appare in modo particolare in tutti i mezzi di grazia di cui la Chiesa dispone, oggettivamente ed indefettibilmente fondati sulla Redenzione e sulla Gloria di Cristo: la Parola, i Sacramenti, la Scrittura, il sacerdozio nei suoi vari aspetti. In quanto è perfetto strumento di santificazione, la Chiesa è la continuazione dell'opera di Cristo e la comunicazione di essa nei secoli. Ma vi è anche una *dimensione mariana* della Chiesa, in quanto essa è composta di uomini che divengono cristiani e *s'appropriano* dell'opera della salvezza. Nella Chiesa rivivono i ruoli che il Verbo Incarnato e la Vergine Madre hanno nel disegno divino.

L'uno è la perfezione, l'altra il perfezionamento. Nel ruolo della Vergine la Chiesa appare nella luce dell'*opus proprium Spiritus Sancti,* cioè la *santificazione* come processo.

Nella Chiesa, dunque, si hanno il momento del *da compiersi* e quello del *già compiuto,* l'opera della Redenzione che è compiuta e la partecipazione dei singoli ad essa che è da compiersi.

In qualunque momento della realtà ecclesiale compaiono questi due aspetti; e fonte di ogni errore circa la Chiesa è il non intendere pienamente questa doppia dimensione della realtà ecclesiale.

Consideriamo, ad es., il rapporto Chiesa-sacramenti. La proposizione *i sacramenti fanno la Chiesa* indica il sorgere della Chiesa dall'atto redentivo di Cristo e la sua dipendenza da esso. Perciò i sacramenti appaiono in questa prospettiva come atti di Cristo da cui la Chiesa è costituita. Sotto questo aspetto la Chiesa non può essere detta *sacramento* senza cadere nella confusione radicale del linguaggio o, peggio, di un oscuramento della verità. Ma se consideriamo la Chiesa come oggetto dell' opera di Cristo, chiamata a recepire il dono della vita teandrica in modo attivo e partecipato, allora la proposizione *la Chiesa fa i sacramenti* ha il suo significato, perché indica il conformarsi del gesto della Chiesa al gesto di Cristo, il suo appropriarsi della salvezza per *identificazione* (e, in questo senso, può dirsi *sacramento*). Consideriamo le note della Chiesa. Ciò che è *una, santa, cattolica, apostolica,* è l'opera di Cristo nel suo effetto certo e indefettibile, la salvezza.

La Chiesa, in quanto opera di Cristo continuata e attuata, ha tali note che nella loro *presenza storica* fondano la *visibilità* della Chiesa. I livelli di appartenenza dei singoli e dei gruppi all'*una santa* appartengono invece alla dimensione della *santificazione* e presentano tutta la gamma delle differenze (e delle fallibilità) che sono proprie dell'uomo nella sua condizione storica.

La differenza e la fallibilità appartengono alla dimensione mariana della Chiesa, alla Chiesa in quanto *diviene* se stessa.

I ruoli che le due dimensioni sostengono tra loro e nella Chiesa, dipendono dalla loro natura specifica. La Chiesa appartiene al Cristo, che ne è il Capo, e può essere detta *corpo di Cristo,* nel senso in cui il termine corpo indica *corpo sociale*; la dimensione oggettivamente e propriamente sociale della Chiesa appartiene a Cristo, non alla Vergine. Alla Vergine Madre appartiene non l'*aspetto sacrale - sociale - istituzionale* della Chiesa, ma quello *comunitario - secolare - individuale.*

La relazione dei singoli alla società e la relazione della società ai singoli costituiscono due diversi e complementari ordini di rapporti anche nell'ordine naturale (giustizia legale e giustizia distributiva). A maggior ragione la distinzione dei due momenti è necessaria nella Chiesa, che è pienezza di *relazione.* Considerare nella loro diversità e nella loro *specificità* i due diversi ordini di rapporti è necessario proprio per poterli comprendere ed esprimere in modo ordinato.

Nell'ordine della teologia come studio sistematico della Rivelazione le questioni di teologia dogmatica e speculativa, che hanno come termine di riferimento *lo spirito oggettivo* della Chiesa, cioè l'oggettività della Rivelazione e della Redenzione, la dimensione cristica è prevalente. Nelle questioni della *partecipazione soggettiva,* che si riferiscono alle questioni della morale e della mistica, è prevalente la dimensione mariana.

La distinzione tra le due dimensioni è una condizione vitale per numerose questioni oggi dibattute: citiamo, ad es., quella dei ministeri protestanti e quella del sacerdozio della donna. Vi sono *ruoli non sacerdotali* nella Chiesa, ed è in questo senso che può essere riconosciuto un ruolo al *carisma della predicazione e dell'esortazione,* sviluppato nelle comunità protestanti. E' singolare che, paradossalmente, in un contesto di polemiche contro la dimensione istituzionale della Chiesa, non si vedano poi altre dimensioni ecclesiali che quelle istituzionali. Ciò è del resto alla base dell'antica diffidenza verso le comunità religiose laiche e dell'inclusione della vita delle comunità religiose in un contesto strettamente sacerdotale. E' la costante preferenza del momento stabile e identificante a quello dinamico e propulsivo: nella pratica il momento dinamico gode spesso di un disfavore opposto al favore di cui, retrospettivamente almeno, gode in teoria.

La medesima cosa può dirsi del *sacerdozio della donna.* Il femminismo, conseguenza dell'egualitarismo astratto, tende all'identificazione dei ruoli come conseguenza del principio di eguaglianza del valore delle persone. Ma ciò è appunto una concezione unilaterale ed astratta di eguaglianza. L'essere uomo e l'essere donna corrispondono a due modi distinti e complementari di umanità che richiedono diverse funzioni. Ad un ruolo dell'uomo nell'ordine sacrale ha corrisposto un ruolo della donna nell'ordine dell'esperienza della vita divina, nell'ordine mistico. La vita delle comunità religiose è lo spazio in cui tale ruolo si è magnificamente espresso. Non è un caso che i diversi ruoli dell'uomo e della donna nella Chiesa abbiano espresso quella distinzione tra la dimensione oggettivo - sacrale - istituzionale e quella soggettiva - individuale - comunitaria, che si verifica tra la dimensione cristica e la dimensione mariana.

Ma non è un caso che la mancanza di una teologia della dimensione mariana nella Chiesa conduca ad un punto di arresto dell'attenzione teologica sull'antropologia rivelata, sino all'affermazione paradossale che non esiste nelle fonti della Rivelazione un dato antropologico.

La Vergine Madre ed il Regno

La dimensione della Vergine Madre è la dimensione dell'inizio storico, del divenire e della dinamica; è il *meno* che rende possibile il *sempre più.* Anche nella dimensione escatologica che trascende il tempo-spazio e le leggi note del reale, rimane però ciò che è costitutivo della dimensione creata, ossia il divenire. Il Regno non è l'annullamento, ma il compimento della storia. La divinizzazione dell'uomo, cioè di una realtà creata, non può intendersi altro che come un *processo,* quindi come un *divenire sempre più Dio.* La dinamica in Dio è un *identificarsi* (dinamica trinitaria), la dinamica dell'uomo in Dio è un *indiarsi* (dinamica teandrica). Tale dinamica rimane, e quindi rimane il ruolo nel Regno della Vergine Madre e del Verbo Incarnato. Cessa invece la distinzione, che appartiene alla storia presente, dei ruoli, perché cessa la figura sociale - istituzionale - sacrale della Chiesa. Questa dimensione è compiutamente presente in ogni persona, e la salvezza in quanto tale è pienamente realizzata. Nel Regno la dimensione mariana (soggettivo - comunitaria) integra in se stessa quella che nella Chiesa è stata la dimensione cristica.

La salvezza è infatti compiuta, e la santificazione, divenuta santità, ne è il frutto. La Chiesa tutta appare nella dimensione della Sposa e della Città, come afferma l'Apocalisse. La distinzione tra il Verbo Incarnato e la Vergine Madre è allora la distinzione tra lo Sposo e la Sposa, tra Colui che dona infinitamente, e colei che riceve infinitamente. Nel tempo della Chiesa il Verbo ci appare nascosto nell'umanità di Cristo, ma nel tempo del Regno l'umanità di Cristo lascia apparire tutta la pienezza del Verbo, e la Sposa è, al tempo stesso, infinitamente e pienamente *verbificata.*

Il Regno è espresso meno inadeguatamente dall'immagine delle nozze di *Dio* con l'*Umanità redenta.* Ciò non è esprimibile, ponendo Dio oltre e fuori dell'umanità, perché nel Regno la Trinità, attraverso l'umanità di Cristo, è presente in ogni persona. E' dall'interno di ogni persona che Dio risplende ed è all'interno di ogni persona, senza effrazione, che Dio compare. La dimensione *divina* e la dimensione *umana* prendono il posto della dimensione *cristica* e della dimensione *mariana.* Ma il linguaggio storico non può dire senza pericolo di confusione ciò che significhi l'*interiorità di Dio all'umanità,* cioè la *Teandria esplicata.*

Allora tutta la Chiesa appare in pienezza come la *Vergine Sposa,* nel cui splendore abita la Trinità. E in ciò si compiono il *segno* e il *mistero* di Maria.

E' ciò che giustamente la nuova liturgia insegna ponendo la memoria di Maria Regina dopo la solennità dell'Assunzione, e interpretando dunque questa memoria come la memoria del mistero di *Maria nel Regno.*

La Vergine Madre e la conoscenza del Mistero Teandrico

Non è possibile enunciare la Teandria senza fare riferimento alla Vergine Maria. E' appunto definendo la Vergine Madre quale Madre di Dio che il concilio di Efeso ha dato espressione dogmatica alla Teandria.

Presupposto della definizione del Mistero Teandrico è stata la definizione del Mistero Trinitario. Dopo Efeso e Calcedonia iniziano i grandi dibattiti cristologi e poi, nel secondo millennio, i dibattiti soteriologici, che hanno il vertice nel Concilio di Trento.

A partire dal secolo XIX iniziano i dibattiti antropologici. Già il I concilio Vaticano, dogmatizzando sui rapporti tra ragione e fede, ha indicato le nuove questioni. Ciò è ancora più chiaro dopo il secondo concilio Vaticano. Ora il problema del significato dell'uomo, della sua natura, del suo destino, del senso del mondo fisico e della storia umana, e la loro reciproca relazione divengono problemi teologici. L'attenzione per l'antropologia avviene alla luce della ricerca di un significato ultimo dell'uomo, e perciò in chiave storico - escatologica. L'attenzione antropologica è sostanzialmente un'attenzione *escatologica.* Il problema chiave di questo tempo è il problema del *fine* e della *fine* della storia; ed il *senso* e la *figura* dell'uomo si rivelano compiutamente nel problema del *fine* e della *fine* della storia. Il tema antropologico e quello escatologico quali temi culturalmente dominanti appaiono nel medesimo contesto. L'idea di una razionalità totale della storia, e quindi di una conoscibilità della storia da un suo punto conclusivo, è la forza della speculazione hegeliana, da cui Feuerbach estrae l'idea dell'antropologia come discorso risolutivo circa la storia passata e futura. E di qui nasce il discorso marxiano sulla storia come lotta di classe e sul comunismo come evento storico conclusivo.

Tuttavia il *fatto* del secolo XX è al riguardo ancora più significativo del *pensiero* del secolo XIX. La tecnologia, cioè l'inclusione della natura nella disponibilità del lavoro umano oltre la dimensione comune del rapporto uomo - ambiente, ha posto l'uomo sopra la natura come *dato,* e ha fatto sì che esso dipenda per la sua sussistenza solo dal suo lavoro o, meglio, dalla trasformazione della natura in lavoro. La sopravvivenza dell'uomo ora dipende principalmente da se stesso, ed il suo *fine* e la sua *fine* sono non solo spiritualmente o individualmente, ma storicamente e collettivamente nelle sue mani.

E' questo nuovo dato di fatto che pone il problema del significato e del destino dell'uomo, cioè l'antropologia nel senso più radicale, come ulteriore e diversa rispetto alla cosmologia, e dunque pone l'uomo come problema *escatologico,* come parola *conclusiva* sulla natura e sulla storia.

Per un verso la storia umana esce fuori dall'ordine naturale e sembra dominata da un mero ordine di potenza, che è l'ordine del caos, in cui non c'è spirito o virtù o ragione, ma solo forza: per l'altro proprio in quest'ordine matura il tempo ultimo della Chiesa, il tempo in cui essa sopporta tutto l'urto della potenza anticristica e diviene, libera da questa, la perfetta sposa, senza macchia né ruga, del Verbo Incarnato.

Il fine della Chiesa è la salvezza delle anime, cioè la santità delle persone. Tale processo è, nella sua ultima conclusione, la *divinizzazione*

della persona, l'*opus proprium Spiritus Sancti,* ossia ciò in cui compare la dimensione mariana, il frutto della Redenzione.

Nel nuovo tempo il problema della *santità della persona* si manifesta radicalmente come il problema fondamentale del pensiero cristiano. La difesa dell'oggettività della Rivelazione e della Redenzione anche sullo stesso piano teologico è possibile a partire dai problemi della prassi *santificata,* cioè della santificazione del mondo.

La secolarità stessa non può essere più oggetto di una determinazione strumentale e subordinata alla gerarchia della Chiesa, quale mezzo di riferimento cristiano. La Cristianità è un momento superato. E' la stessa dimensione secolare e profana che, per via non predeterminabile, tende a ricevere la potenza della santità, e quindi a consumarsi come ordine oggettivo. Il problema che si pone è quello di una prassi storica, in cui la Teandria si manifesti nello stesso spazio ora riservato alla secolarità. La santificazione della prassi storica è un problema antico, ma assume ora forma nuova, perché essa è la risposta del Cristianesimo al problema postmoderno della prassi salvifica e alla crisi di tutte le risposte e di tutte le negazioni che sono state offerte su questo piano. Ma il problema della prassi santificata è anche l'*ultimo problema* dello svolgimento interiore della Teandria. E' infatti solo quando la totalità delle dimensioni dell'uomo, di quelle stesse di possesso del mondo e di struttura delle relazioni interumane che costituiscono la secolarità sarà entrata nell' orizzonte della Teandria, che la redenzione compiuta da Cristo sarà realizzata nell'uomo. La santificazione della prassi storica, e dunque della secolarità, è oggettivamente l'ultimo termine dello svolgimento interiore del Mistero Teandrico nella storia.

L'atto mariano, che accoglie il Cristo con la totalità del proprio essere spirituale e corporeo per tutta l'umanità, viene fatto proprio dall'*umanità credente* piena realizzazione della Chiesa Cattolica, quand'essa esprima nella secolarità della storia la vita divina. Ciò rende possibile il grande trapasso, ossia che l'umanità dica assieme allo Spirito Santo il « Vieni » al Cristo della Parusìa. Allora l'umanità tutta, in ogni sua dimensione, assume il ruolo della Vergine Madre per trasfigurarsi in quello della Vergine Sposa.

GIANNI BAGET-BOZZO

MORALE PERMISSIVA

Fin dal 1972 il Santo Padre Paolo VI si preoccupò di riaffermare i valori della Morale cristiana in seguito all'odierna decadenza dei costumi. Egli ammoniva: l'anticoncezione, l'aborto, l'infedeltà coniugale, il divorzio sono i gradi inferiori verso i quali si incammina la nostra società; è la vita dell'uomo in gioco; è l'amore vero che decade (1). Più volte poi ritornò sull'argomento, deprecando « il compiacente e deleterio permissivismo » attuale di pubblicazioni cattoliche (2), rifiutando quell'irenismo che propugna una « pacificazione opportunistica che maschererebbe la peggiore delle inimicizie » (3), esortando a fuggire la smania della novità per la novità e a non lasciarsi prendere dallo « spiritus vertiginis » (4), a non « coonestare un relativismo favorevole alle tendenze amorali della vita moderna » (5).

Mentre il Sommo Pastore compie coraggiosamente il suo dovere, impopolare ma apprezzato da chiunque abbia lungimiranza e senso di responsabilità, non vorrei che, tacendo, noi dovessimo meritarci il giusto rimprovero che Solzenicyn rivolge ai suoi connazionali nel campo civile: « Ci è mancato l'amore della libertà. E, ancor prima di questo, la coscienza della reale situazione... Abbiamo semplicemente meritato tutto quanto seguì » (6).

Possiamo considerare questo slittamento della pubblica moralità in tre settori principali e determinanti: I) nella mentalità popolare; II) nella teologia; III) nella legislazione.

I

La *mentalità popolare* è soggetta a varie influenze ambientali, diverse per i diversi luoghi, ma oggi, per la gran diffusione delle notizie attraverso gli strumenti di comunicazione sociale, essa finisce per avere un minimo comun denominatore. Un po' la smania d'imitazione (si pensi ai quattro ragazzoni inglesi che hanno dato origine ai capelloni, basettoni, barbuti odierni); un po' la paura di rimanere indietro, mentre altri paesi « progrediscono »; infine l'irrazionalità di tante scelte affidate al solo capriccio

---

(1) Cfr. Discorso del 13-9-1972.
(2) Discorso del 27-11-1974.
(3) Esortazione Apostolica *Paterna cum benevolentia,* 8-12-1974.
(4) Discorso ai partecipanti alla Congregazione Gen. dei Gesuiti, 4-12-74.
(5) Discorso ai membri della Commissione Teologica, 16-12-74.
(6) Solzenicyn, *Arcipelago Gulag,* Mondadori, Milano 1974, p. 29.

del momento: ecco i sentieri sdrucciolevoli che volgono al basso la mentalità popolare, oggi sprovveduta di salde convinzioni religiose.

Un'influenza notevole viene pure dal diffuso benessere della maggior parte dei paesi occidentali, che favorisce il diffondersi del materialismo; e il materialismo è il terreno fertile sul quale germogliano i semi dell'ateismo lanciati dall'abile propaganda messianistica del comunismo.

II

La *teologia postconciliare* si sta rendendo complice di questo slittamento per mezzo di numerose pubblicazioni (libri e riviste), alle quali si contrappongono troppo poche voci coraggiose (7). Si teme da taluni che alla Morale cristiana cattolica si rivolga l'accusa di comprimere la libertà, dote essenziale della persona umana. A costoro ricordiamo le sagge parole di Paul Claudel: « La Morale non è la negazione della libertà, ne è la garanzia » (8). A meno che per *libertà* non si intenda *libertinaggio,* cioè: tutta la libertà per me, niente per gli altri.

Quali sono i punti nevralgici (o scottanti, come oggi usano chiamarli) nei quali si nota il lamentato slittamento? Mi pare di doverne segnalare tre:

a) *La coscienza.* Com'è noto, la morale della situazione, derivata dalle correnti più spinte dell'esistenzialismo, pone al centro del problema morale la coscienza individuale con le sue aporìe e difficoltà; alla periferia invece le norme della legge, di qualsiasi legge, anche di quella divina. Noi vediamo oggi dei teologi i quali sentenziano sempre in favore della coscienza individuale, anche erronea, senza avvertire che la coscienza erronea (la cosiddetta « buona fede ») ha valore solo temporaneo — finché dura l'errore —; che la coscienza vincibilmente erronea non scusa da peccato per la responsabilità in causa; infine che « buona fede » è sinonimo d'ignoranza, e l'ignoranza non facilita il progresso morale, anzi può avere gravi conseguenze nel campo fisiologico e sociale (9).

Che cos'è, d'altronde, la legge, se non l'espressione della nostra razionalità (*ordinatio rationis* la definisce S. Tommaso) e remotamente della Sapienza divina? Al contrario, la coscienza — soprattutto come è oggi intesa da molti — è piuttosto derivazione di sensibilità (coscienza sensitiva), che nell'uomo può e deve elevarsi al grado superiore di coscienza intellettiva (ma non sempre ci riesce), appunto confrontandosi con le norme della legge, sia naturale sia positiva. Per esempio, si dice e si scrive che nel campo sessuale i coniugi devono regolarsi in base alla loro coscienza, non su norme generali astratte.

« Il consigliere o il pastore d'anime — scrive G. Perico — non è in diritto di dire l'ultima parola su ciò che la coppia in difficoltà debba

(7) Segnaliamo, a mo' d'esempio: Dietrich von Hildebrand, *Il cavallo di Troia nella città di Dio,* Volpe, Roma 1969; Mons. Rudolf Graber, *S. Atanasio e la Chiesa del nostro tempo,* Ed. Civiltà, Brescia 1974; Giuseppe Marafini, *La società permissiva e la morale,* Ed. « Città nuova », Roma 1974.

(8) Paul Claudel, *Journal,* décembre 1926.

(9) Cfr. *S. Theol.,* 1a 2ae, q. XIX, a. 6.

concretamente fare » (10). Quest'affermazione è giusta nel senso che il confessore, dopo aver suggerito quelle che sono le soluzioni lecite, deve lasciare la scelta ai coniugi; non già nel senso di giustificare altre soluzioni che vadano contro il principio basilare della « Humanae vitae ».

I Vescovi, nelle dichiarazioni emesse in applicazione dell'enciclica, hanno considerato la situazione della *coscienza perplessa* come derogante dalla norma comune (11). I Vescovi italiani considerano il caso dei coniugi che trovano serie difficoltà a « conciliare le esigenze della loro paternità responsabile con quelle del loro amore reciproco... In tal caso — dicono — il loro comportamento, pur non essendo conforme alla norma cristiana, non è certo valutabile nella sua gravità come quando provenisse unicamente da motivi viziati dall'egoismo e dall'edonismo ».

Ma aggiungono: « Sarebbe tuttavia un serio errore educativo se, con il loro atteggiamento di comprensione, i sacerdoti finissero per favorire nei coniugi una condotta mediocre o facili accomodamenti » (12).

E' evidente perciò che questi coniugi devono essere sempre disposti a rivedere le loro decisioni, anziché cullarsi nella loro perplessità.

Il confessore deve certamente assolvere il recidivo che dimostra buona volontà, cioè che in primo luogo riconosce che oggettivamente il suo comportamento non è retto (oggi purtroppo vi sono persone che ciò non riconoscono più) e si sforza di adeguarsi alla norma. Così, a nostro modesto parere, va intesa la tattica dilatoria del confessore, non già nel silenzio assoluto e nel disinteresse alla situazione del penitente; altrimenti, invece di progresso graduale, avremmo l'immobilismo nel peccato, che non è mai solo materiale, perché la coscienza di tali coniugi è generalmente turbata.

Come sarebbe colpevole la reticenza del confessore su tale argomento, così non può non essere fonte di gravi equivoci la reticenza di certi moralisti. Per fare un esempio, Bernard Häring, nel presentare il contenuto della « Humanae vitae », tace l'affermazione basilare del documento: « Ogni atto matrimoniale deve essere aperto alla trasmissione della vita ».

Anzi egli tende a svalutare la via lecita ivi indicata per attuare la « paternità responsabile », qualora non si voglia adottare la continenza assoluta. Sa poi di faciloneria la seguente affermazione: « Anche dal punto di vista del semplice decorso fisiologico, lo scopo rimane in ogni caso lo stesso, e cioè quello di impedire, in un'unione coniugale che ha luogo di fatto, la congiunzione dello sperma con l'ovulo » (13).

---

(10) Giacomo Perico, *A quattro anni dall'enciclica « Humanae vitae »*, in « Aggiornamenti sociali », XXIII (1972), pp. 559-578.

(11) Cfr. Gualberto Gismondi, *Il magistero episcopale sui punti difficili della « Humanae vitae »*, in « Perfice Munus », novembre 1969, pp. 591-602.

(12) *Comunicato del Consiglio di Presidenza della C.E.I.* del 10-9-1968. Circa le dichiarazioni delle altre Conferenze Episcopali, M. Zalba osserva che in talune di esse si nota « ambiguità di espressioni » (Cfr. « Periodica de re morali etc. » 59 (1970), n. 3, pp. 371-422). Inoltre non si può dire che esse siano pienamente concordi; quindi a loro riguardo si può fare le stesse riserve che furono da taluni avanzate circa il valore magisteriale dell'enciclica. Infine esse hanno valore normativo soltanto per le aree regionali a cui si rivolgono e per le situazioni sociali che esse rispecchiano.

(13) Bernard Häring, *La morale del discorso della montagna*, Ed. Paoline, 1969, pp. 187-190.

Nella contraccezione sono i coniugi che positivamente impediscono; nell'uso del sistema Ogino è la natura che si comporta negativamente rispetto alla produzione dell'ovulo: quindi i due casi sono ben diversi anche dal punto di vista del decorso fisiologico; e tanto più da quello morale.

A proposito di questa tanto ingiustamente contestata enciclica, ecco quanto scrive Jean Guitton: « Paolo VI ha rinunciato alla popolarità. Se egli avesse "permesso la pillola", il mondo l'avrebbe acclamato. D'un colpo egli avrebbe conquistato la gloria umana... Il giorno in cui promulgò quel documento, Paolo VI ha segnato il suo pontificato per la storia. Si vide allora che, nonostante la sua amicizia per la natura umana, nonostante il suo spirito desideroso di dialogo, diciamo pure: il suo desiderio innato di non far soffrire o addolorare alcuno, egli mai avrebbe accettato, per rispetto alla debolezza dei cuori e dei corpi, di porre la Morale al livello dell'andazzo...

E' compito non del legislatore, ma del giurista adattare la norma ai casi singoli, compensare lo scarto inevitabile tra la legge e la nostra condotta. Qui si colloca l'indulgenza. Ma il senso della debolezza non deve portarci a legittimare la debolezza. La maggioranza dei moralisti ha obbedito a questa regola per l'onore dell'umanità.

E' giusto ricordarlo in questo Anno Santo, in questo momento della storia in cui il divorzio, la contraccezione, l'aborto (domani, senza dubbio, l'eutanasia) e tutte le altre misure che condannavamo nel razzismo vengono a ricevere diritto di cittadinanza nelle nostre legislazioni e accentuano la degradazione dei nostri giovani. Quanto a Paolo VI, cui incombe il dovere di preservare la « legge non scritta », la legge eterna scritta nelle coscienze, sono convinto che un lontano futuro lo giustificherà. Ma purtroppo, bisognerà che dapprima l'umanità gusti dei frutti amari » (14).

Gli adattamenti della legge ai casi singoli non li deve fare né il legislatore né il moralista in sede teorica (se non si vuol ricadere nella deprecata *casistica*), ma il giudice — e nel caso nostro il confessore — che deve saper compatire e attendere che lo sforzo porti i suoi frutti di piena osservanza: è appunto questa la norma pastorale della « Humanae vitae », che — con il concetto di *paternità responsabile* — è veramente l'elemento nuovo che segna il progresso autentico ed equilibrato in questo delicato settore della Morale (15).

Aggiungo per inciso che, se oggi sono in ribasso le vocazioni sacerdotali e religiose, tra le cause possiamo annoverare anche quella di aver troppo esaltato il matrimonio, allargandone le possibilità di godimento

---

(14) Jean Guitton, *Ritocchi a un ritratto,* in « L'Osservatore Romano », 8-2-1975.

(15) Rivolgendosi ai sacerdoti, il Papa dice: « Il vostro primo compito — specialmente per quelli che insegnano la teologia morale — è di esporre senza ambiguità l' insegnamento della Chiesa sul matrimonio ... Non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo è eminente forma di carità verso le anime. Ma ciò deve sempre accompagnarsi con la pazienza e la bontà di cui il Signore stesso ha dato l'esempio nel trattare con gli uomini ... Nelle loro difficoltà, i coniugi ritrovino sempre nella parola e nel cuore del sacerdote l'eco della voce e dell'amore del Redentore ... Insegnate agli sposi la necessaria via della preghiera, preparateli a ricorrere spesso e con fede ai sacramenti della Eucarestia e della Penitenza, senza mai lasciarsi sconfortare dalla loro debolezza ».

oltre i giusti confini — ben segnati dalla « Gaudium et Spes » — a danno della verginità consacrata. La bellissima enciclica di Pio XII *Sacra virginitas* si è messa troppo presto nel cassetto, anche nelle Case religiose, mentre è la migliore confutazione di tante incomprensioni e calunnie, anzi una stupenda glorificazione della vita consacrata a Dio e al servizio dei fratelli. Lo stesso possiamo dire della *Sacerdotalis coelibatus* di Paolo VI.

Ci si preoccupa all'inverosimile del problema demografico e si cercano affannosamente sempre nuovi metodi anticoncezionali. Ma l'educazione alla continenza prematrimoniale, alla castità coniugale e alla verginità consacrata non sarebbe forse la migliore valvola di sicurezza per evitare la crescita eccessiva della nostra, per dirla col Manzoni, « riverita specie »? E che dire di quelli che oggi spasimano per far sposare i preti?

b) *Il peccato.* Lasciando da parte coloro che vanificano del tutto il concetto di peccato — considerato solo come l'antitesi che, opponendosi alla tesi, viene a darci la sintesi umana perfetta — e quelli che, quando pongono questa parola nel titolo di un film o di un romanzo, pensano subito e solo al peccato turpe, oggi taluni insinuano una triplice distinzione del peccato, che può essere un tranello per coonestare certi atti finora ritenuti immorali o, perlomeno, per diminuirne la gravità.

Essi distinguono il peccato in *veniale, grave, mortale.* Il peccato veniale è inteso, più o meno, nel senso tradizionale. Il peccato grave è quello che viola un precetto oggettivamente grave con piena avvertenza e deliberato consenso, ma non rifiuta l'*opzione fondamentale* verso Dio. Il peccato mortale è quello che precisamente rifiuta questa opzione e diventa *« aversio a Deo »* (16).

Ora, che cos'è questa opzione fondamentale? Già l'accennò S. Tommaso d'Aquino scrivendo: « Totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum » (17). Questo riferimento a Dio di noi stessi, di tutte le nostre potenze e sostanze, noi lo facciamo quando veniamo a conoscere chi è Dio — il nostro Creatore — e chi siamo noi — le sue creature —. Praticamente esso coincide col nostro atto di fede in Dio, Creatore e Redentore, nostro Fine ultimo, oggetto finale del nostro amore.

Ma perché ci sia l'*aversio a Deo* è proprio necessario che io perda

---

(16) Vedere, per es., Luigi Spallacci, *Peccato mortale e peccato veniale,* in « Vita pastorale », dicembre 1972, pp. 43-46; Dionigi Tettamanzi, *Peccato mortale e peccato veniale,* in « Rivista del clero italiano », LVI (1975), n. 1, pp. 21-30. Il Tettamanzi presenta la gamma di opinioni in materia. Il peccato grave sarebbe il peccato *materiale* o il peccato *passionale,* o un peccato *provvisorio, temporaneo, episodico;* il mortale sarebbe invece il peccato *formale, malizioso, definitivo, finale, permanente.* Taluni parlano di peccato *grave-leggero* e *grave-mortale.* Altri affermano che vi può essere peccato leggero in materia grave chiaramente avvertita e voluta, come vi può essere peccato grave in materia leggera.

Meraviglia che si trovi poco felice la terminologia classica che ha tenuto per tanti secoli e ha sempre servito per l'introspezione della coscienza (le critiche presentate sono assai superficiali) e si voglia sostituirla con termini ambigui, evanescenti, cerebrali. Quando poi certi nordici ci parlano, a sostegno delle loro teorie, di « nucleo personale », di « settori della vita umana che la persona umana solo gradualmente giunge a penetrare vitalmente », ci pare proprio di camminare fra le nebbie. A noi latini queste profondità ... abissali sono veramente incomprensibili.

(17) S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae,* 1a 2ae, q. XXI, a. 4, ad 3.

del tutto la fede e alzi la fronte proterva contro il cielo come Capaneo, quasi sfidando Dio? Non dice S. Giacomo che chi viola anche un solo precetto della legge è reo di tutta la legge? (18). L'autorità di un padre è violata e umiliata anche da una sola disobbedienza formale del figlio, il quale si troverà in posizione di ribelle finché non si sarà sottomesso all'ordine paterno.

Oggi si dice che bisogna tener più conto dell'uomo peccatore che della materialità dell'atto che egli compie. Verissimo, se si tratta di peccato materiale. Vero anche quando si tratti di peccato formale.

Infatti si è sempre insegnato che il *finis operantis* è quello che dà l'ultima e definitiva moralità dell'atto. Questo fine soggettivo è espresso appunto dalla « piena avvertenza e pieno consenso », che oggi si tende a mettere da parte come terminologia che ha fatto il suo tempo.

Eppure tutti i codici civili e penali continuano a tenere come fonte di responsabilità « la facoltà d'intendere e di volere ». Sono forse tutti arretrati? Tutti da impostare su nuove basi?

Il peggio è che, come esempio di colpa grave, ma non mortale, alcuni portano la fornicazione abituale di due fidanzati che « si vogliono bene » o « un caso isolato di adulterio » (l'ho udito io stesso da un conferenziere). Non parliamo poi della masturbazione, che oggi è diventata per certi teologi cosa innocentissima in qualsiasi caso.

Questa teoria accomodante viene così a giustificare e a mandare tranquillamente alla Comunione eucaristica il giovinastro che, col pretesto bugiardo che ama la sua ragazza (che non è affatto *sua)*, la sfrutta finché gli fa comodo, magari rendendola incinta, e poi la pianta per cercarsi un altro gingillo di carne da sfruttare per un'altra stagione.

Non è in questo senso che il Concilio Vaticano II ha esaltato l'amore coniugale con le sue espressioni di tenerezza, poiché ha contemporaneamente stigmatizzato l'erotismo, cioè l'amore fatto solo di sensualità, senza i suoi elementi fondamentali, che sono la stima e il rispetto della persona (19).

A questa falsa mentalità dànno esca quei teologi che contrappongono il Vangelo al Decalogo, dimenticando che Gesù ha dichiarato che non veniva ad abolire la Legge, ma a compierla (Mt. V, 17) e che S. Paolo, quando oppone la grazia alla Legge (vedi lettere ai Galati e ai Romani), si riferisce alle prescrizioni rituali della Legge mosaica, quali la circoncisione e altri riti, che chiama « infirma et egena elementa » (20).

Dobbiamo dire infine che questa triplice distinzione è una novità piuttosto vecchia: risale addirittura al secolo dei cerebralismi poetici e

---

(18) *Jac.* II, 10.

(19) Cfr. Cost. « Gaudium et Spes », n. 49.

(20) *Gal.* IV, 9. E più avanti: « Ecce ego Paulus dico vobis, quoniam si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit. Testificor autem rursus omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae » (V, 2-3). E ai Romani: « Legem ergo destruimus per fidem? Absit: sed legem statuimus ». Qui è chiaro che si tratta del Decalogo, non di riti. « La Chiesa che certi autori descrivono è una Chiesa nella nebbia. Una Chiesa senza le tavole di pietra del Decalogo. Una Chiesa che chiude i suoi occhi dinanzi al peccato... una Chiesa di teologi litiganti, e non maestri della verità, il cui sì è sì, e il cui no è no. » (Card. Wyszynski, Discorso del 9-4-74 nella chiesa di S. Anna - riportato da « Chiesa viva », V, n. 39, pp. 10-11).

oratorii, al Seicento. Nel 1690 infatti il Papa Alessandro VIII condannò la seguente proposizione con le qualifiche di « scandalosa, temeraria, piarum aurium offensiva et erronea »: « Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Dei actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque eterna poena dignum » (21).

Il peccato che allora si chiamava *filosofico,* corrisponde, come si vede, a quello che oggi si chiama *grave, ma non mortale,* e che permetterebbe di accostarsi alla Comunione senza previa Confessione, perché non rinnega l'opzione fondamentale, sebbene rinneghi la ragione e il Decalogo.

Teniamo anche presente che il recente documento pastorale della C.E.I. dal titolo « Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi », del 12-7-1974, ignora tale triplice distinzione e usa come sinonimi i termini grave e mortale. Cita anzi il nuovo Rituale (Rito della Penitenza, n. 7): « Per beneficiare del rimedio salutare del sacramento della Penitenza, il fedele deve confessare al sacerdote, secondo la disposizione di Dio misericordioso, tutti e singoli i peccati gravi che, con l'esame di coscienza, ha presenti alla memoria...

E con tanta maggior verità questo sacramento di salvezza influirà efficacemente sui fedeli, quanto più allargherà la sua azione a tutta la loro vita, e li spingerà ad essere sempre più generosi nel servizio di Dio e dei fratelli ».

Se poi volesse soltanto mettere in evidenza che — sia tra i peccati veniali sia tra quelli mortali — v'è tutta una gradazione di sfumature di diversa entità morale, e soprattutto di diversa responsabilità soggettiva, tale distinzione potrebbe anche accettarsi. Ma allora in tal caso bisognerebbe rinunziare a certe esemplificazioni abusive ed errate, e soprattutto parlar chiaro e dire dove si vuole arrivare.

c) *Il sacramento della Penitenza.* Nel suo discorso del 26-5-1971 il Papa ammoniva: « Non seguite chi, col pretesto di togliere ansietà inutili e scrupoli fastidiosi dalla coscienza, vi persuadesse che non v'è bisogno di rimettere l'anima in grazia di Dio prima di sedere alla mensa eucaristica, per vivere da onesti cristiani ». L'ammonimento paterno di Paolo VI non era, d'altronde, che l'eco delle parole assai più decise e perentorie del primo Paolo, l'apostolo delle genti: « Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit » (22).

Oltre all'insidia già accennata sopra, si odono e si leggono oggi altri pretesti per diradare le confessioni dei fedeli, come al tempo dei Giansenisti. Si dice: non bisogna incomodare il confessore per soli peccati veniali, che si possono cancellare con i sacramentali; non si deve fare la confessione durante la Messa; basta il rito penitenziale della Messa, perché il vero sacramento è la Chiesa; etc.

---

(21) Cfr. Denzinger-Bahnwart-Rahner, 1957, n. 1290.

(22) *I Cor.* XI, 28-29.

Non si valuta perciò che il lato preminente della Confessione è il conferimento della grazia, anche se si tratta di soli peccati veniali (aumento della grazia santificante, conferimento della grazia sacramentale); che il fedele ha spesso bisogno di direzione spirituale o di conforto per vincere le tentazioni e le difficoltà della vita; che la Confessione è l'indulgenza delle indulgenze, perché attraverso la salutare umiliazione dell'accusa e l'esercizio delle virtù teologali ottiene al penitente la remissione di buona parte della pena temporale (23).

Quanto al secondo pretesto, ecco le parole del Card. Felici nell'Omelia a prolusione di una Settimana di studio sulla santificazione della festa, tenutasi a Como nel luglio 1973: « Se la domenica è il giorno dell'Eucarestia, è altresì il giorno dei sacramenti che trovano il loro centro nell'Eucarestia... La Penitenza, a somiglianza del battesimo, è una nuova morte al peccato e una rinascita alla vita della grazia. Il sacramento dunque si riconnette intimamente al Mistero Pasquale, distruggendo il peccato nella morte di Cristo e potenziando ogni proposito di vita nuova nella Risurrezione del Signore. Dice S. Tommaso: « Questo sacramento trae la sua efficacia per la remissione dei peccati dalla forza del nome di Gesù Cristo sofferente e risorgente » (S. Th., III, 84, 7). Del resto, il potere di rimettere i peccati viene concesso agli Apostoli lo stesso giorno della risurrezione con il dono dello Spirito, che è il grande frutto della Pasqua... La confessione domenicale va pertanto integrata nel clima festoso della pasqua settimanale e dello stesso banchetto eucaristico, memoriale della morte, della risurrezione e della gloria di Cristo » (24).

E' certo auspicabile che i pastori d'anime organizzino lungo la settimana dei riti penitenziali per le varie categorie di fedeli, in modo da alleggerire la loro fatica domenicale per attendere con più serenità alla celebrazione dell'Eucarestia e alla predicazione; ma la cosa, idealmente ottima, è ancora ben lungi dall'essere tradotta in pratica dalla maggioranza dei parroci e per la totalità dei fedeli. Allora bisogna rassegnarsi ad accogliere i penitenti in qualsiasi momento si presentino, perché la buona ispirazione di confessarsi per certuni è cosa momentanea, tanto facile a disperdersi.

Quanto ai riti penitenziali sono state emanate precise norme dalla S.C. per la dottrina della Fede: « Dev'essere fermamente ritenuta e fedelmente applicata nella prassi la dottrina del Concilio di Trento (n. 1). I sacerdoti istruiscano i fedeli che è proibito, per coloro i quali hanno coscienza di essere in peccato mortale, avendo a disposizione qualche confessore, di evitare di proposito o per negligenza l'assolvimento dell'obbligo della confessione individuale, aspettando l'occasione in cui si impartisce l'assoluzione a più persone insieme (n. 8).

Affinché poi i fedeli possano facilmente soddisfare all'obbligo di compiere la confessione individuale, si abbia cura che nelle chiese ci siano a disposizione dei confessori, nei giorni e nelle ore stabilite per la comodità

---

(23) « Anche per i peccati veniali è molto utile il ricorso assiduo e frequente a questo sacramento » (*Rito della Penitenza*, n. 7 b).

(24) Cfr. « L'Osservatore Romano », 12-10-1973.

dei fedeli (n. 9). Si eviti che tali celebrazioni o riti siano confusi con la confessione sacramentale e con l'assoluzione (n. 10). Per quanto riguarda la pratica della confessione frequente o « di devozione », i sacerdoti non si permettano di dissuaderne i fedeli. Al contrario facciano rilevare i frutti abbondanti che essa apporta alla vita cristiana (n. 12) » (25).

III

La *legislazione*. Sulla base del Diritto Romano, lungo i secoli cristiani, essa si era andata via via ispirando ai dettami del Vangelo; ma, dopo la Riforma Luterana e la Rivoluzione francese, tornò in vari punti alla permissività morale del paganesimo: basta pensare al divorzio e alla stessa liberalizzazione dell'aborto, già accolta nella legislazione di vari paesi europei (26).

Anche l'Italia si è messa su questa via sdrucciolevole, accettando la legge che permette il divorzio — e quale legge! — e legalizzando, sia pure limitatamente, l'aborto. Infatti la Corte Costituzionale italiana, in data 18-2-1975, a deroga degli articoli 546-547 del Codice Penale, ha dichiarato non punibile il fatto dell'aborto procurato in stato di necessità, allargando la configurazione giuridica di questo tipo di aborto — detto *terapeutico* —, già impunito in base all'art. 54 del C.P., anche alla salute *psichica* della donna incinta.

La motivazione addotta — è preferibile conservare la vita della madre, che è persona, anziché quella del feto, che ancora non lo è — fu impugnata, in un'intervista alla televisione, dal Prof. Sergio Cotta dell'Università di Roma, in quanto che il germe vitale umano ha già in sé il codice genetico che determinerà tutta la vita fisiologica e psichica del nascituro. Quindi tra madre e figlio v'è solo differenza di sviluppo, non già di persona vera e propria.

Il prof. Conso, della stessa Università, ha poi osservato che l'estensione dell'aborto terapeutico al caso del pericolo per la salute psichica della gestante si potrà prestare a molti abusi, se un'ulteriore legge parlamentare non predisporrà gli organi che devono fare i « seri accertamenti » di cui parla la dichiarazione della Corte Costituzionale.

Certamente il non-uso e l'ambigua interpretazione odierna di certe leggi restrittive lasciano molto perplessi al riguardo, anche se la legge parlamentare sarà ben fatta.

E' positivo invece il fatto che la Corte suprema abbia dichiarato che l'art. 2 della Costituzione (« La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo ») in concorrenza con l'art. 31 (« La Repubblica... protegge la maternità ») si rende garante della vita del nascituro: resta così preclusa la via ad una legge di liberalizzazione assoluta dell'aborto,

---

(25) S.C. pro Doctrina Fidei, *Norme pastorali circa l'assoluzione sacramentale generale*, del 16-6-1972.

(26) La Corte Costituzionale di Karlsruhe (Germania Federale) il 25 febbraio scorso ha dichiarato incostituzionale la legge di liberalizzazione dell'aborto votata dal Parlamento il 26-4-74 e promulgata dal Presidente della Repubblica il 5 giugno seguente.

quale era quella proposta dall'on. Fortuna e compagni socialisti e caldeggiata dal Partito Radicale.

Viene pure a cadere, in sede legislativa, la tesi che si appoggiava sulla ritardata animazione umana del feto. Possiamo riportare, a questo proposito, le parole che Giacomo Perico rivolgeva all'on. Fortuna: « Si ha l'impressione che l'on. Fortuna non abbia compreso la posizione della Chiesa Cattolica, relativa alla qualificazione che essa dà al prodotto del concepimento. Nessuno dei teologi moralisti, riferendosi all'embrione o al feto, sostiene che si tratti di « persona » e di « uomo » in senso pieno e nel significato comune della parola. La dottrina morale della Chiesa, fondandosi sulle più elementari nozioni di biologia, sostiene che dal momento del concepimento il piccolo essere ha iniziato il suo processo di crescita ed è già tutto immerso nella sfera dell'umano... Ha in sé tutta la programmazione del suo futuro, dove sono contenute le potenzialità del suo organismo, del suo carattere, della sua morfologia, dei suoi gesti » (27). E possiamo aggiungere: il germe dell'intelligenza, e quindi della libertà, che nessuno potrebbe conferirgli, se non Dio stesso, e nessuno potrebbe togliergli.

Molto a proposito la « Dichiarazione sull'aborto procurato », emanata dalla S.C. per la Dottrina della Fede il 18-11-74, cita il celebre detto di Tertulliano: « E' già un uomo colui che lo sarà » (28).

Infatti, quale intervento divino si può addurre per l'animazione ritardata del feto, quale indizio di un tale intervento secondario dopo quello con cui Dio dà ai due gameti — dalla vitalità provvisoria e così limitata nel tempo — un principio di vita perenne, di vita immortale?

« La nascita — si legge in un documento firmato da circa cento medici del Missouri — è l'unica pietra miliare chiaramente osservabile nel continuo processo vitale di un individuo che si sviluppa attraverso un'ininterrotta catena di eventi. L'interrompere deliberatamente questa catena di eventi tra loro correlati, a qualunque epoca della vita di tale individuo, significa causarne la morte » (29).

IV

Conclusione. Bisogna stare molto attenti infine a certi cedimenti che si ispirano più al sentimentalismo che al prudente ragionamento. Duole di dover fare un appunto all'ottimo libro sopra citato (vedi nota 7) di Giuseppe Marafini. A p. 141 si leggono queste parole, che direi programmatiche di tutto il libro: « Bisogna avere il coraggio e la fiducia di proporre la morale evangelica così com'è, senza edulcoranti, con la fede che suppone e con le norme paradossali e capovolgitrici che impone: da applicarsi intelligentemente nel contesto della visione cristiana della vita, fuori della

(27) G. Perico - G. Brunetta, *Il problema dell'aborto,* Milano 1973, p. 32.

(28) Tertulliano, *Apologeticum,* IX, 8.

(29) « Social Justice Review », aprile 1971, p. 15 - citato dal Perico, p. 40.

quale la morale delle Beatitudini non può essere né capita né tantomeno praticata » (30).

Ad un certo punto però — ispirandosi ad una commedia di Pirandello — l'A. scivola ad accettarne la conclusione, che sarebbe una giustificazione del divorzio. Ecco il caso.

Giacomino, dopo aver reso incinta la fidanzata, pensa di abbandonarla col figlioletto. Allora un vecchio professore « per uno stravagante senso di protezione » sposa regolarmente la ragazza-madre, ma poi riesce a convincere Giacomino a recedere dal suo proposito. Marafini commenta:

« Certo, è insostenibile la situazione davvero pirandelliana, nella quale viene a trovarsi Giacomino. Tuttavia la sua decisione finale, se per un verso è contro la legge formale, richiamata dal sacerdote, per l'altro appare conforme alle esigenze superiori dei doveri che egli ha verso la sua donna e il suo figlioletto » (31).

Fa meraviglia che l'A., il quale poche pagine avanti ha deplorato che in passato la morale sia stata proposta in forma casistica, dia tanta importanza ad un caso strano e ambiguo proposto da un commediografo del tipo di Pirandello (l'aggettivo *pirandelliano* da lui usato per qualificare il fatto stravagante è significativo!). E fa specie che egli chiami « sua donna » (di Giacomino) quella che era solo fidanzata con lui, e ora è legittima sposa di un altro di fronte alla Chiesa e allo Stato. Meraviglia ancor più che la legge dell'indissolubilità del matrimonio (legge di natura, a cui si richiamò espressamente Cristo per abolire il divorzio, cfr. Mt. XIX, 8) sia da lui chiamata « legge formale » in contrapposizione appunto alla legge naturale (« alle esigenze superiori dei doveri che egli ha verso... il figlioletto ») (32).

Questi doveri debbono essere soddisfatti, ma non nel modo voluto dal commediografo; così pure la protezione della ragazza-madre da parte del vecchio professore poteva esplicarsi in tanti altri modi, preferibili a quello « stravagante » da lui escogitato. Lasciamo stare poi l'odiosa figura che, al solito, ci fa il prete, il quale lamentosamente invoca l'adempimento della « legge formale », dopo aver benedetto quello strano matrimonio, senza prima vedere di accomodare diversamente le cose.

La legge e il principio morale vanno salvati in ogni situazione. Essi non sono « valori astratti », come si usa dire oggi con tanta superficialità e irresponsabilità, ma esigenze concrete della vita sociale. Vorrei vedere come funzionerebbe una società a base di casistica pirandelliana!

E' pure da deplorare che pubblicazioni di editrici cattoliche si prendano cura di divulgare l'uso degli anticoncezionali, e che la benemerita rivista « Riflessi » del Consultorio prematrimoniale e matrimoniale « La Casa » di Milano, la quale per vari anni ha documentato i danni fisici e psichici nella donna che usa i progestinici o altera il rapporto coniugale, oggi,

---

(30) G. Marafini, *La società permissiva e la morale*, p. 141.

(31) *Ibid.*, pp. 128-129.

(32) Non possono certamente essere uguali queste esigenze superiori verso la donna consenziente alla fornicazione. Notiamo poi che « formale » non è la legge, ma piuttosto l'osservanza della legge.

cedendo all'andazzo, dichiari innocui questi comportamenti, incoraggiandone così, indirettamente, l'impiego.

Crediamo infine di dover mettere in guardia contro una perfida strumentalizzazione della preghiera. In un libro — che al lettore attento si rivela come uno strumento di propaganda sovversiva in forma di « salmi dei ghetti delle moderne Babilonie » — sotto il titolo « Natività » e la citazione delle prime parole del prologo del Vangelo di S. Giovanni si legge:

> Ho avuto un bambino l'altra notte, Signore.
> So che Tu lo sai, perché è tuo figlio.
> Capisci che cosa voglio dire, Signore:
> siamo tutti tuoi figli.
> Come Giuseppe e Maria giacquero, si amarono
> e fecero il tuo figlio Gesù,
> Così Juan ed io abbiamo fatto il nostro bambino... (33).

Non credo necessario andare più avanti nella citazione. Ecco come satanicamente, sotto forma di una preghiera sentimentale, si insinua l'incredulità nel popolo cristiano! E il libro, già alla seconda edizione, è edito da una Casa che è ritenuta d'indirizzo cattolico!

Bisogna che autori ed editori cattolici si liberino da questo conformismo deleterio e succubo di tutte le aberrazioni pseudo-filosofiche, pseudo-teologiche e pseudo-mistiche di derivazione materialistica o protestantica.

« Voi comprendete — ha ammonito recentemente Paolo VI — a quali fenomeni etici, sociali, politici il contrasto tra la ferma moralità cristiana e la permissività amorale, o la provvisorietà etica, può riferirsi. Quale tempesta avanza sul mondo, quale possibile naufragio della civiltà si prospetta! » (34).

TIBURZIO LUPO

(33) Robert W. Castle, Jr., *Preghiere dalla città bruciata,* Massimo, Milano 1971, p. 28.

(34) Discorso dell'8-8-1973, all'udienza generale.

UMANESIMO ED ESCATOLOGIA

Una nuova lettura della « *Gaudium et Spes* » del secondo Concilio Vaticano fa scoprire orizzonti nuovi alla riflessione cristiana, anche in chiave teologica, e particolarmente in riferimento al problema dell'umanesimo. Si tratta d'un documento volutamente « umano », d'un « dialogo » con l'uomo. Ma, simile al dialogo di Cristo con Nicodemo, la tematica si solleva, al di là delle realizzazioni terrene, alla ricerca di risposte trascendenti e definitive agli interrogativi originari dell'uomo.

Non appena familiarizzi con il contenuto di tale « dialogo » dalle tonalità nitide e dal linguaggio moderno, il lettore recepisce chiaramente la presenza di tre linee metodologiche ed ideologiche dominanti.

La prima l'introduce a poco a poco al cuore dei problemi di antropologia, sociologia, economia, politica, etc., che costituiscono il nucleo o i punti di maggior impegno per la ricerca dell'uomo contemporaneo. Vengono riesaminate in tal modo, cercandone l'esatta soluzione, le inquietudini dell'uomo nel mondo d'oggi, le situazioni conflittuali o collettive negli avvenimenti periferici o nelle circostanze ambientali — tutto ciò che circonda l'uomo e, conseguentemente, lo condiziona in modo positivo o negativo —, la validità della cultura, la forza della comunità, il peso del lavoro e del denaro, lo spettro temibile della guerra atomica, il sogno della pace e del benessere, etc.

La seconda esamina fino a che punto questi problemi incidano nel vivo della sensibilità dell'uomo contemporaneo, figlio del proprio tempo e del proprio ambiente, « essere storico ». Il « dialogo », come si può subito riscontrare, non si limita all'uomo d'oggi, ma supera la storia momentanea dell'uomo contingenge per approdare all'uomo universale, all'uomo di tutti i tempi e di qualsiasi fede. E', insomma, un dialogo « con tutti gli uomini » (1), oltre i confini del tempo, della razza e dell'ambiente.

La terza è quella per cui il lettore non può esimersi dal notare il tono ottimistico di questo « dialogo ». Tanto ottimistico e positivo quanto sicuro ed illuminato è il rispetto dell'uomo, tale da dare addirittura l'impressione di essere una chiara sfida agli altri umanesimi.

Paolo VI, promulgando la *« Gaudium et Spes »*, sottolineò con tratti decisi l'anelito del Concilio di affrontare e risolvere, secondo la prospettiva ecclesiale, i problemi dell'uomo, del mondo moderno e, in definitiva, dell'uomo di tutti i secoli. Egli rilevò, con una sensibilità ed una lucidità davvero fuori del comune, che la Chiesa sentiva la necessità di conoscere il mondo, di avvicinarsi ad esso, di vivere in comunione con esso, di evangelizzarlo, di servirlo e di seguirlo nella sua rapida e continua trasformazione, indicando la direzione giusta per la sua salvezza. « La Chiesa del

---

(1) *Gaudium et spes,* nn. 3, 11. 21; PAOLO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6 ag. 1964: AAS 56, 1964, p. 6.

Concilio s'è molto occupata dell'uomo nella sua realtà attuale, dell'uomo vivo, dell'uomo impegnato, che non solo si fa centro di ogni interesse, ma anche osa definirsi principio e ragione di ogni realtà ». Insomma, la totalità dell'uomo fenomenico, tragico nella sua drammaticità, superuomo di ieri e di oggi e, contemporaneamente, fragile e falso, egoista e feroce: l'uomo scontento di sé, che ride e che piange; l'uomo poliedrico, sempre disposto ad ogni dichiarazione; l'uomo rigoroso, che riconosce soltanto la realtà scientifica; l'uomo com'è (che pensa, che lavora, che ama); l'individualista e quello « aperto » alla socialità; il *laudator temporis acti* e l'uomo che ha « fede » nel futuro...

Evidentemente, altri umanesimi sono venuti alla superficie. Con essi la *« Gaudium et Spes »* non ha inteso impostare una polemica dialettica per partito preso, né tantomeno condannarli, ma al contrario stabilire un dialogo analitico ed obiettivo. Qualunque « moderno umanista » dovrà riconoscere che, almeno in partenza, come atteggiamento di base, la *« Gaudium et Spes »* vuole spiegare il « nostro nuovo umanesimo » (2), ossia l'umanesimo cristiano, dal momento che la Chiesa, fedele alla sua tradizione e al dogma, mira ad essere, oggi come ieri, un punto di *progresso* per l'uomo e a dialogare con l'uomo, nella certezza di avere qualcosa di importante da comunicare all'uomo, il suo messaggio salvifico.

Queste constatazioni di carattere metodologico spingono a chiederci: su che concetto la *« Gaudium et Spes »* basa il suo « nuovo umanesimo », un umanesimo ottimista?

Anticipando la risposta che esige un attento esame, diremo che le basi sono due.

La prima è posta ad un livello puramente umano e consiste in un concetto antropologico, in armonia con le esigenze intime dell'uomo, non meno concrete di quelle presentate dagli altri umanesimi.

La seconda è posta ad un livello superiore all'umano e s'appoggia alla Rivelazione. « Il Concilio non può dare maggiore prova di solidarietà, rispetto ed amore a tutta la famiglia umana che attraverso il dialogo sui suoi problemi, provvedendo a chiarirli alla luce del Vangelo e ponendo a disposizione del genere umano il potere di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, ha ricevuto dal suo Fondatore » (3).

Quest'atteggiamento è logico e fermo: la *« Gaudium et Spes »* non ha il suo punto di avvio soltanto in una *filosofia* antropologica, ma s'impernia pure su una *teologia* antropologica.

Ci sembra, a questo punto, che una delle dimensioni intenzionali più immediate della *« Gaudium et Spes »* risieda nel fatto che il suo umanesimo contiene una precisa prospettiva escatologica. A prima vista il lettore può presumere che vengano trattate ed illustrate esclusivamente le

---

(2) PAOLO VI, *Fiducia nell'uomo e dialogo con il mondo*, 7 dic. 1965: *Documenti del Concilio Vaticano II*, Bologna, edizioni dehoniane, 1966, pp. 1084-1085: « L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo, Dategli merito di questo, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo ».

(3) *Gaudium et spes*, n. 3.

questioni umane dell'uomo spazio-tempo, dell'uomo d'oggi o, al massimo, dell'uomo contingente, sia contemporaneo sia futuro. E, per la verità, vengono affrontati e risolti anche i problemi contingenti. Tuttavia la vera intenzione è più profonda e si proietta al di là del temporale. L'« epicentro » della tematica è riposto nella sua dimensione escatologica. Perché la Chiesa, integrata dagli uomini stessi che formano la *polis* storica o l'umana società, non vuole né può rinunciare alla sua missione nel mondo che, essenzialmente, consiste nell'annuncio d'un messaggio escatologico (4). All'uomo d'oggi — all'uomo di sempre — interessa, implicitamente od esplicitamente, tale aspetto personale delle « realizzazioni ultime », del « più oltre » o del « dopo ». Ecco quindi la « *Gaudium et Spes* » approvare il dialogo « aperto » per trattare una questione che tocca l'umano e il divino ad un tempo, ed illuminarla con la luce della Rivelazione, che le è stata affidata, per tutti gli uomini.

Forse questa proiezione escatologica del messaggio della « *Gaudium et Spes* » non s'avverte immediatamente come le altre proposizioni contingenti. Forse essa sfugge a più d'un lettore, e magari anche ad un teologo attento soltanto alla problematica dell'« oggi » e del « qui ». A dimostrazione del fatto che l'umanesimo escatologico è l'asse portante ed il nocciolo fondamentale della « *Gaudium et Spes* » e pertanto proposizione che non deve sfuggire all'uomo contemporaneo, intendiamo ora delinearlo brevemente, articolando l'esposizione secondo cinque « modi »: 1) *il mistero dell'uomo;* 2) *due soluzioni insufficienti;* 3) *le trasformazioni o aperture ideologiche degli umanesimi non cristiani;* 4) *il messaggio escatologico del nuovo umanesimo cristiano;* 5) *riflessioni conclusive.*

Il mistero dell'uomo

Mysterium hominis. E' un'espressione più volte ripresa nella « *Gaudium et Spes* » che potremmo definire comune ad ogni tipo di umanesimo. *Quid est homo?* E' una domanda che si ripete di continuo, anche nella stessa « *Gaudium et Spes* ». In qualsiasi forma lo si presenti, il « mistero dell'uomo » è un problema antico e sempre nuovo, una *vexata quaestio* che da sempre assilla la mente umana. Il punto cruciale del problema — il problema maggiore, in fondo, il motivo dominante della filosofia, quasi la sintesi della filosofia — s'articola in tre domande: che cosa è l'uomo? da dove viene? dove tende? Si tratta di domande poste non solo dall'umanesimo cristiano, ma anche da ogni altro tipo di umanesimo, vecchio o nuovo, credente o ateo. Effettivamente Paolo VI pronunciò questi interrogativi nella sua prima allocuzione ai Padri del secondo Concilio Vaticano (5). Ma sono interrogativi che si possono trovare in qualsiasi serio trattato di antropologia.

La « *Gaudium et Spes* » affronta quindi il problema globale dell'uomo corpo ed anima, cuore e coscienza, intelligenza e volontà. Ebbene, fin dal primo momento l'uomo appare come una realtà segnata da un contrasto

(4) Cf. *ib.*, n. 2.

(5) PAOLO VI, *La Chiesa prende coscienza di se stessa,* 29 sett. 1963: *Documenti...*, p. 1011.

radicale. Due istanze di carattere opposto, con le loro sollecitazioni divergenti, provocano in lui uno stato di angoscia conflittuale e quasi la minaccia di una lacerazione. Da una parte la coscienza del proprio dominio potente e mirabile nei riguardi dell'universo circostante, esercitato con ingegno e con tecnica sulle forze della natura, e del beneficio tratto dall'utilizzo delle materie prime e dalla loro trasformazione in beni di comodità e di consumo; dall'altra l'insoddisfazione che l'uomo prova nell'intimo, tanto più acuta quanto più numerosi sono i mezzi di profitto di cui dispone: il cammino inesorabile del tempo e della propria esistenza verso una finalità problematica; la perdita delle energie; l'ansia di voler « sfruttare » i beni di questo mondo. Il risultato inevitabile di tutto ciò è una profonda e grave tensione, che, se vogliamo, ha anche del paradossale: l'uomo, capace di superare i più difficili problemi nel dominio delle creature che lo circondano, nel medesimo tempo si scopre in imbarazzo dinanzi al « problema di se stesso ». Ora, come è facile riscontrare, la *« Gaudium et Spes »* dialoga su quest'aspetto. A causa della propria capacità di osservazione e di informazione l'uomo contemporaneo sente profondamente i risvolti e le varie configurazioni dei problemi umani. Sa soprattutto, per quanto poco osservi o rifletta sulla realtà circostante, di vivere in un periodo storico caratterizzato da mutamenti rapidi e talora radicali, frutto della volontà e dell'azione dominatrice dell'uomo. Questi s'è proposto di perfezionare le proprie condizioni di vita con il lavoro, le scoperte e le applicazioni della tecnica. Ma in questi ultimi tempi il ritmo del progresso ha accelerato la marcia in modo vertiginoso. Se tale fenomeno è constatabile a prima vista, ugualmente si può rilevare che il genere umano, oggi, pur nell'ammirazione delle scoperte scientifiche, si domanda con sempre maggiore frequenza dove porti l'evoluzione del mondo, quale sia il senso delle aspirazioni individuali e collettive, quale sia il destino ultimo dell'universo e, soprattutto, il destino ultimo dell'umanità. In verità, si tratta di questioni vitali ed in grado di « tormentare » non poco. *Anxias agitat quaestiones!* E l'angoscia nasce dalla sensazione che la terra possa venire a mancare sotto i piedi, e, ancor più, dalla mancanza di chiarezza e di concretezza nelle risposte date dalle diverse filosofie antropologiche, ove non s'affacciano soluzioni esaurienti e definitive ad interrogativi pressanti che costringono il ricorso a continui dibattiti.

La successione delle domande s'accumula qua e là nella *« Gaudium et Spes »*, con un'insistenza che è senza dubbio unica fra tutti i documenti conciliari. Ecco alcuni brani come esempio: a) « nascono fra gli uomini molte domande; che senso e che valore ha l'attività umana? Qual è l'uso che l'uomo deve fare di ciò di cui dispone? A che scopo devono tendere gli sforzi degli individui e delle comunità? » (6); b) « che cosa la Chiesa pensa dell'uomo? Che criteri fondamentali si devono raccomandare per elevare l'edificio della società attuale? Qual è il senso ultimo dell'azione umana nell'universo? » (7); c) « che cosa è l'uomo? Qual è il significato del dolore, del male, della morte, che, nonostante i risultati scientifici conseguiti, ancora sussistono? Che validità hanno le vittorie otte-

(6) *Gaudium et spes*, n. 33.

(7) Cf. *ib.*, n. 11.

nute ad un prezzo così alto? » (8); d) « che cosa c'è "dopo" questa vita terrena? » (9).

I problemi dell'uomo, dunque, o, meglio, più che « i » problemi un unico problema, quello che tutti li riassume e li pone. Soprattutto la domanda finale si direbbe la base di tutta la serie. Perché la morte è il termine, la « fine », che sembra dichiarare *siste, viator.* In effetti la condizione di pellegrinaggio dell'uomo, ossia la sua « storicità », è un concetto onnipresente nell'antropologia biblica del Vecchio e del Nuovo Testamento. Ma certamente è un « qualcosa » che è latente e che addirittura talora emerge in pressoché tutte le riflessioni filosofiche dell'umanità. E non è forse in questo concetto il compendio di tutta la filosofia? Cicerone scrisse appunto: *tota vita philosophorum commentatio mortis est.* Recentemente si è poi scritto: « In una forma o in un'altra, dall'antichità ai giorni nostri, le filosofie e le religioni hanno riflettuto sulla condizione itinerante dell'uomo: la sua vita morale è paragonata ad un cammino o ad un pellegrinaggio; si cerca di determinarne il percorso e le norme e, soprattutto, di precisarne lo scopo e le vie d'accesso. Se la ragione arriva a discernere qualche luce, soltanto la fede rivela esattamente la strada e le sue tappe, e stimola le energie per continuare il cammino » (10).

E' legge ineluttabile della vita dell'uomo (11), implicitamente espressa nel *« non omnis moriar »* del poeta, ove, è indubbio, più che prospettarsi una soluzione nel « monumento » della fama o delle opere compiute, si evidenzia il conflitto presente nell'animo di Orazio, desideroso almeno di « non morire del tutto ».

Dinanzi alla morte, dichiara la *« Gaudium et Spes »,* l'enigma della condizione umana diviene estremamente intenso ed inquietante. « L'uomo soffre, a causa del dolore e della dissoluzione progressiva del corpo. Ma il suo maggiore tormento è il timore d'una sparizione eterna. Egli giudica con istinto sicuro, allorché si oppone e non accetta la prospettiva dell'annullamento totale e dell'addio definitivo. Il seme d'eternità che reca in sé, non riducibile alla sola materia, si ribella alla morte. Tutti gli sforzi della tecnica moderna, per quanto utili siano, non giungono a sedare quest'ansia dell'uomo, e la stessa proroga della longevità che la biologia oggi stabilisce, non soddisfa il desiderio del « più in là » che nasce spontaneamente nel cuore umano » (12).

Che risposta offrono gli umanesimi di moda a tali domande? Che validità hanno le loro ipotesi?

Due soluzioni insufficienti

In primo luogo la *« Gaudium et Spes »* prende in esame due ipotesi con le loro relative soluzioni: quella data dall'umanesimo esistenziale e quella data dall'umanesimo materialista. Entrambe le soluzioni sono insufficienti, sebbene sia il disperato esistenzialismo sia il materialismo utopistico abbiano non poca presa su vasti settori del pensiero umano. La

(8) Cf. *ib.,* n. 10.
(9) Cf. *ib.;* anche nn. 3 e 11.
(10) Ceslas Spicq, *Vita cristiana e Peregrinazione,* Roma, Città nuova, 1973, p. 7.
(11) Cf. *Heb.* 9, 27.
(12) *Gaudium et spes,* n. 18.

« *Gaudium et Spes* » tra l'una e l'altra soluzione — ma ben al di là di entrambe — propone quella di un « nuovo umanesimo escatologico ». Tuttavia prima si sofferma a dialogare con questi umanesimi, non solo in quanto hanno una loro attualità ed incisività, ma anche in quanto prospettano una risposta antropologica radicalmente diversa, trattandosi di umanesimi senza escatologia.

Un dialogo « aperto » deve prendere avvio dall'esposizione dei punti fondamentali. E la « *Gaudium et Spes* » incomincia precisamente dal punto della « collocazione » del problema. Vi sono molti che non indugiano ad ascoltare i loro interrogativi interiori. Dal momento che sono gravati dal « materialismo » della vita pratica, è pressoché impossibile intavolare con loro un dialogo di questo tipo. Vi sono altri che affrontano il dialogo e cercano di risolverlo secondo « modi » sistematici di pensiero. Le due direttrici più marcate sono: a) di coloro che pensano che il futuro dominio sulla natura da parte dell'uomo giungerà a soddisfare *in pieno* tutte le aspirazioni umane, arrecando una libertà assoluta ed una felicità « collettiva » totale; b) di coloro che, non credendo a queste utopie, non solo non sperano, ma addirittura *disperano* che l'uomo riesca a dare una soluzione esatta alla propria vita, e, chiudendosi nel loro io, ritengono che l'umanità sia, o consista solo nell'essere, la condizione propedeutica della morte. La « *Gaudium et Spes* » non dà una definizione particolare a questi umanesimi estremi, ma non è difficile identificarli con il *materialismo* e con l'*esistenzialismo.*

Si tratta di soluzioni differenti e contrastanti tra loro, che esaltano l'uomo al punto di eleggerlo a padrone assoluto di sé e di ciò che lo circonda, oppure l'abbassano al livello d'un essere senza prospettive in ragione d'una disperazione nullificante. Se convergono in qualcosa, è nell'escludere assolutamente una soluzione con orizzonti escatologici. Ebbene, non giova ad alcuno tale matrice atea, che, come vedremo, la « *Gaudium et Spes* » non accetta, considerandola distruttiva per un umanesimo autentico. L'ateismo sistematico, come è noto ed ammesso per principio, guida l'orientamento dell'autonomia umana verso negazioni totali che escludono la dipendenza dell'uomo da un qualsiasi principio trascendente. Coloro che professano l'ateismo, affermano che l'essenza della libertà si fonda nel considerare l'uomo fine e regola a se stesso, artefice unico della propria storia. Ciò che, a loro avviso, non può conciliarsi con il riconoscimento d'un Dio creatore, fine dell'uomo e dell'universo: tale riconoscimento infatti viene giudicato, se non proprio nocivo, almeno superfluo. Lo sviluppo della tecnica nel XX secolo, indubbiamente prodigioso, sembra favorire l'accettazione di questo concetto dell'autonomia umana, ma d'altra parte quest'ultima viene poi limitata al semplice livello della liberazione economica e sociale. Quindi, indipendentemente dalla risposta della « *Gaudium et Spes* », che analizzeremo in seguito, è del tutto chiaro come la soluzione programmatica del materialismo e dell'esistenzialismo risulti insufficiente, non valida ed insoddisfacente per gli stessi atei materialisti ed esistenzialisti.

Certo, non bisogna ora esagerare le dimensioni di questa differenza di orientamenti tra materialismo ed esistenzialismo; tuttavia è opportuno osservare la tendenza al vario atteggiarsi delle posizioni, percettibile in alcuni pensatori che rappresentano gli umanesimi in questione.

Trasformazioni o aperture ideologiche degli umanesimi non cristiani

Chi oggi s'interessi degli orientamenti del pensiero antropologico da parte degli umanesimi non cristiani può constatare che tra i fautori del materialismo utopistico o disperato ve ne sono alcuni che lentamente vanno mutando opinione o, comunque, cercano di allargare il proprio orizzonte.

L'esistenzialismo, di moda negli anni del dopoguerra, proponeva l'incondizionato principio che « l'uomo è nato per morire ». Molto sinteticamente l'umanesimo esistenzialista di questo genere elevò a categoria sistematica l'angoscia e la nausea, dramma e tragedia del secolo. Oggi come oggi tale sistema filosofico non ha più presa presso gli attuali antropologi, anche perché a poco a poco sostituito da un umanesimo più ottimistico o perché orientatosi verso modelli cristiani sulla base di quei presupposti positivi che in qualche modo aveva conservato. A questo riguardo basta accennare ai numerosi scritti filosofici e teologici « esistenzialistici » sul tema universale della morte (13). Per l'escatologia s'è ritrovato un profondo interesse tematico, sia per la familiarità con il tema della morte sia per l'aggancio al tema della speranza, che, come si sa, viene coltivato con forte slancio (14). Essere uomini, si ripete adesso, non significa nascere per morire, ma vivere in una tensione di speranza verso il futuro, il « dopo » e, quindi, il « non ancora » (15).

Il materialismo, invece, acquista proporzioni gigantesche nelle sue varie forme. Non dà segni di esaurirsi come concetto. Al massimo, ed in misura ancora assai limitata, rivela una qualche propensione a vaghe e confuse aperture al dialogo. E' senza dubbio il caso del filosofo marxista E. Bloch, il quale, prescindendo da un giudizio cristiano circa il valore della sua ideologia, ha « corretto » Marx in due tesi fondamentali: a) l'uomo è alienato non per motivi economici, religiosi, sociali o politici, ma a causa di una sua radicale lacuna od imperfezione e del suo « non ancora », che lo proietta verso la speranza e l'utopia; b) la religione, lungi dall'essere l'oppio dei popoli e quindi dall'addormentare la coscienza, spinge verso la speranza, visualizzando, sia pure in modo utopistico, la realizzazione dell'uomo nel futuro (16).

Ma, ripetiamo, non bisogna esagerare questi mutamenti di opinione presenti nell'esistenzialismo e nel materialismo. In primo luogo perché si producono molto lentamente e in un gruppo ristretto di pensatori; in secon-

---

(13) Cf. M. Soler, *Existencialismo y esperanza en la teologìa de la muerte,* Roma, 1972 (Tesi dottorale nella Pont. Univ. S. Tommaso).

(14) Cf. Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana,* Brescia, Queriniana, 1969; AA.VV., *Filosofia e Teologia della Speranza,* Padova, ed. gregoriana, 1973.

(15) Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte. Antropologia teológica actual.* Burgos, 1971.

(16) E. Bloch, *Das prinzip Hoffnung,* Frankfurt a. M., 1959; Id., *Atheismus im Christentum,* Frankfurt a. M., 1968.

Bibliografia in campo cattolico sul pensiero di E. Bloch: L. B. Gillon, *La joyeuse espérance du « chrétien athée » selon E. Bloch,* in « Angelicum » 48, 1971, pp. 435-445; N. Gonzales-Caminero, *Ernst Bloch,* in « Gregorianum » 54, 1973, pp. 131-177; B. Mondin, *Speranza cristiana e speranze secolari,* in « Renovatio » 8, 1973, pp. 435-445.

do luogo perché la grande massa (e la grande forza) dell'umanesimo ateo e materialistico domina oggi su vasti settori dell'umanità. Inoltre in questi pensatori « d'avanguardia » — come anche nei pensatori cattolici altrettanto « d'avanguardia » — si possono riscontrare molte *nebbie* dottrinali. Tuttavia questi « progressi » ideologici devono essere posti in rilievo per ciò che presentano di buono, ossia per ciò che presuppongono come superamento ed abbandono dell'interpretazione rigida di alcuni dogmatismi umanistici, nonché come possibilità di accostamento per un dialogo fecondo tra i vari umanesimi. L'importante, dal nostro punto di vista, è che il solo fatto di tentare un superamento delle barriere dogmatiche dell'umanesimo esistenzialista e di quello materialista produce un accostamento degli umanesimi non cristiani all'umanesimo cristiano. I punti di contatto, sebbene ancora problematici, sono maggiori, metodologicamente utili e tali da rendere possibile un dialogo più agile, più dinamico e, si spera, più positivo.

Ciò non significa comunque che tutte le difficoltà che separano le ideologie di base dei differenti umanesimi, si siano appianate. Non è che tutto quanto propongono i « teologi della speranza » o il « nuovo marxismo » di E. Bloch sia ammissibile per un cattolico. Le riserve, di cui alcune di grandissima importanza, permangono. Non si può negare però che si vadano costruendo basi valide per un nuovo dialogo tra umanesimi diversi focalizzato sul mistero dell'uomo, sull'enigma del « più in là » o del « dopo ».

L'atteggiamento dottrinale della *« Gaudium et Spes »* è straordinariamente chiaro. Esso non condanna né approva certe tesi degli umanesimi sopraddetti: cerca di dialogare, ossia di collaborare con gli uomini di buona volontà e di sani concetti all'edificazione dell'uomo e del mondo. Propone insomma un « nuovo umanesimo ».

Il messaggio escatologico del « nuovo umanesimo cristiano »

La *« Gaudium et Spes »* dialoga con l'uomo d'oggi con il proposito di chiarire con lui e per lui il mistero dell'uomo (« ad mysterium hominis illustrandum »). Accanto a questa fondamentale intenzione v'è quella di scoprire una soluzione ai gravi ed urgenti problemi del contesto socio-culturale-economico-politico di quest'epoca tormentata. Essa, dopo aver ascoltato gli altri umanesimi, ritiene che le amare risposte dell'esistenzialismo e del materialismo « puro » lascino insoluti il problema essenziale del mistero dell'uomo e l'enigma della sua morte. E' da qui che la *« Gaudium et Spes »* si sente di poter avanzare la propria proposta, il proprio messaggio, con determinatezza convinta e persuasiva.

Quali sono le idee-forza del messaggio? Analizzandole distintamente si possono ridurre in sostanza a quattro:

1) *La dimensione teologica dell'uomo.* Lungi dall'accettare l'ipotesi che sostiene che l'uomo venga dal niente — ipotesi che nulla spiega — oppure sia un prodotto dell'evoluzione della materia, la *« Gaudium et Spes »* rende ancora attuale il concetto biblico dell'uomo come l'« immagine di Dio », come l'essere che ha un'origine, una struttura ed un destino. I teologi classici, come i Padri, approfondirono l'analisi dell'uomo alla luce di quest'idea, distinguendo fra immagine entitativa ed immagine operativa e delineando

con lucidità la dignità dell'uomo e quindi la necessità di uno sviluppo della « persona » e dell'attività umana in armonica aderenza a tale postulato di base. La « *Gaudium et Spes* », rinnovando il concetto e la definizione, insiste nel ritenere che ogni uomo sia in grado di ritrovare tale « immagine » allorché rifletta su se stesso, penetri nella propria interiorità e si domandi: *che cosa sono io?* Ebbene, Dio l'attende nel profondo del suo essere. In questo senso, la ricerca di S. Agostino è una vera lezione di umanesimo. Riscoprire dentro di noi quest'« immagine » è riscoprire noi a noi stessi. E' incontrare la dimensione *teologica* dell'origine, dell'essere e del destino dell'uomo. Significa essere « creatura », con la grandezza ed i limiti che ciò implica; essere costruttore della propria vita, la quale esige dinamismo ed iniziativa per una storicità non deludente; essere viandante, in cammino verso una mèta oltre lo spazio ed il tempo, che è poi una mèta escatologica, poiché la vocazione ultima dell'uomo è una vocazione divina: « riconoscendo, conseguentemente, in se stesso la spiritualità e l'immortalità della propria anima, non è l'uomo il riflesso di uno specchio illusorio, provocato soltanto dalle condizioni fisiche e sociali esterne, ma il riflesso della verità più profonda della sua stessa realtà personale » (17).

2) *Il peccato fonte di perdita del significato.* L'esperienza di tutti i giorni permette di constatare come l'« immagine » sia oscurata, ossia non sia percepita da un numero considerevole di uomini. Al massimo l'uomo diventa un problema, sempre nell'angoscia di non riuscire a trovarne una soluzione soddisfacente.

Il « nuovo umanesimo cristiano » illumina il fenomeno alla luce della fede e dell'esperienza, penetrando in profondità. L'intelletto oscurato, la volontà indebolita, le passioni incontrollate hanno la loro causa non solo nelle circostanze, ma anche, e soprattutto, in una ben radicata realtà personale: il peccato. Il peccato scinde l'uomo, lo riduce, coscientemente o no, ad essere contraddittorio: da una parte sa di essere intelligente e volitivo, capace di dominare la materia; dall'altra inciampa e cade ad ogni passo, si perde in se stesso, oscura la sua possibilità di verità e di amore, smarrisce ogni controllo e non giunge a dare una dimensione di speranza alla propria esistenza.

3) *Cristo chiave e luce del mistero dell'uomo.* Il messaggio dell'umanesimo cristiano ha in Cristo la chiave e la luce per risolvere il mistero dell'uomo. La risposta della « *Gaudium et Spes* » è luminosa a tale riguardo: questa tesi riappare in ogni parte del documento, con incontenibile frequenza e con fermezza.

In realtà soltanto nel mistero del Verbo fatto uomo, divenuto fratello degli uomini, morto e resuscitato, trovano spiegazione gli interrogativi più

---

(17) *Gaudium et spes,* n. 14.

Indicazioni bibliografiche sull'idea o « definizione » dell'uomo come « imago Dei »: S. Tommaso, *Summa theologiae,* I, q. 93; R. Jalevet, *Image et ressemblance au XII.e siècle,* 2 vol., Paris 1967; SS. VV., *La Cost. pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo,* Torino, Leumann, 1966, pp. 418 s.; J. Cordero, *El hombre, imagen de Dios, Fundamento doctrinal de la Const. « GetS »,* in « XXVI Semana española de teologia », Madrid, CSIC., 1969, pp. 511-527.

angosciosi dell'uomo. Soltanto alla luce di Cristo si chiarisce di verità il mistero umano (« reapse, nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit »).

4) *La vittoria sulla morte.* Infine Cristo è anche chiave e luce della morte, enigma tragico dell'uomo. Si potrebbe obiettare che queste soluzioni sono valide esclusivamente per un cristiano, animato dalla fede e convinto della divinità di Cristo, ma la « *Gaudium et Spes* » s'affretta a dichiarare: « Ciò, ovviamente, vale per i cristiani, ma non soltanto per loro, bensì per tutti gli uomini » (18). La ragione di ciò è che Cristo si fece uomo per tutti gli uomini, e morì, resuscitò e rimise i peccati di tutti gli uomini. E poi v'è ancora un'altra ragione: che la vocazione suprema dell'uomo è sostanzialmente una sola, ossia divina.

Le parole della « *Gaudium et Spes* » divengono pertanto una grandiosa lezione di umanesimo e, nello stesso tempo, un continuo inno cristologico, dato che Cristo illumina il mistero dell'uomo ed inoltre gli dà forza per ottenere la propria liberazione e raggiungere il proprio vero destino. Il lume della ragione poi trova nella luce della fede non un motivo di frizione e di antinomia, ma un completamento di coerenza e di rafforzamento (19). L'umanesimo cristiano interpreta alla luce convergente della ragione e della fede il problema della storia: « parimenti ritiene che la chiave, il nucleo ed il fine della storia umana universale si trovino nel suo Signore e Maestro » (20).

La « sorella » morte di Francesco d'Assisi, la morte vista con gli occhi bagnati dal pianto sereno di Jorge Manrique, la morte « amica » di Giovanni XXIII non sono un enigma doloroso come la morte « dubbiosa » di Bécquer o la morte-tragedia di Unamuno o la morte-fine di tutto di un qualsiasi materialista. Sono una morte « cristiana », con una loro particolare bellezza. E' precisamente questo che l'umanesimo escatologico della « *Gaudium et Spes* » ha inteso dire fra l'altro all'uomo d'oggi. Così si è accolta la domanda angosciosa dell'uomo cosciente della propria mortalità, affrontandola e risolvendola con un messaggio penetrante, sicuro e pieno di speranza: « Mentre l'immaginazione dell'uomo vede crollare tutto davanti alla morte, la Chiesa, assistita dalla rivelazione divina, afferma che l'uomo è stato creato da Dio per un destino felice posto al di là delle frontiere delle miserie terrene. La fede cristiana insegna che la morte del corpo, entrata nella storia a causa del peccato, sarà vinta allorché l'onnipotente e misericordioso Salvatore avrà restituito all'uomo lo stato della grazia perduta, appunto, per il peccato. Dio ha chiamato e chiama l'uomo a conformarsi a Lui con la pienezza totale del suo essere, nella comunione eterna, all'incorruttibilità della vita divina. Cristo resuscitato ha vinto questa vittoria per l'uomo, liberandolo dalla morte con la propria morte ». Il documento conclude il suo « dialogo » rivolgendosi sia al cristiano che spera sia all'uomo che pensa: « per ogni uomo che rifletta, la fede, appoggiata a solidi argomenti, risponde in modo

(18) *Gaudium et spes,* n. 22.

(19) Cf. *ib.,* n. 18; *Summa theologiae,* I, q. 1, a. 1.

(20) *Gaudium et spes,* n. 10.

soddisfacente agli interrogativi angosciosi sul destino futuro dell'uomo e, nello stesso tempo, offre la possibilità di una comunione con i nostri fratelli rapiti dalla morte, dandoci la speranza che posseggano già, in Dio, la vera vita » (21).

A chi legga e mediti senza pregiudizi, il messaggio del « nuovo umanesimo cristiano » permetterà di respirare in un'atmosfera più fresca, confortevole e pura, capace di ringiovanire lo spirito e di arricchirlo di una realtà, per così dire, presentita, ossia di una realtà e di un'escatologia.

Riflessioni conclusive

La prima riflessione è che il *leit motiv* della *« Gaudium et Spes »* va progressivamente concentrandosi nel nucleo ideologico di un messaggio escatologico, esplicativo del mistero dell'uomo nella sua intima costituzione ontologica ed aperto su un orizzonte protettivo. E' come se offrisse all'uomo un orizzonte nuovo ed un ponte per arrivarvi, una sorta di cammino verso il « non ancora », verso il « dopo », cercando di coincidere con gli orientamenti più moderni degli umanesimi non cristiani, ma distinguendosi da essi in punti fondamentali. La « terra nuova », il « nuovo cielo » (22), di cui parla l'Apocalisse, acquista nel messaggio un profilo concreto ed un contenuto distinto da quello preconizzato da altri umanesimi. Nello sviluppo di quello che potremmo chiamare il concetto capitale di questo « nuovo umanesimo cristiano », la Chiesa è cosciente di offrire una risposta positiva all'uomo. E sa inoltre di proporre un messaggio in armonia con i desideri più profondi dell'animo umano. Dona speranza ai disperati, offre una luce all'uomo in cammino, scioglie il nodo gordiano del problema dell'uomo e l'enigma della morte.

In poche parole, si tratta di un « nuovo umanesimo » che, lungi dall'immiserire l'uomo, è portatore di vita, di nuovi stimoli e di luce (23).

La seconda riflessione è che il messaggio « della gioia e della speranza » qui proposto non perde di vista i problemi della *polis* umana nel tempo e nello spazio, cioè nella storia. Illuminandoci con la sua luce dottrinale, dedica un corpo organico di capitoli alla comunità umana. Ma è fuori questione che il problema fondamentale è riposto nell'uomo-individuo: nella sua dignità personale, nei suoi conflitti interiori, nella sua grandezza e nella sua miseria.

La tensione escatologico-cristologica domina e penetra fino alla radice questo « nuovo umanesimo ».

ALVARO HUERGA

---

(21) *Gaudium et spes,* nn. 9 e 18.

(22) Cf. *ib.,* nn. 10, 11, 22, 32 e 45.

(23) « E che cosa ha considerato questo augusto Senato nella umanità, che esso, sotto la luce della divinità, si è messo a studiare? Ha considerato ancora l'eterno bifronte suo viso: la miseria e la grandezza dell'uomo, il suo male profondo, innegabile, da se stesso inguaribile, il suo bene superstite, sempre segnato di arcana bellezza e di invitta sovranità. Ma bisogna riconoscere che questo Concilio, postosi a giudizio dell'uomo, si è soffermato ben più a questa faccia felice dell'uomo, che non a quella infelice. Il suo atteggiamento è stato molto e volutamente ottimista »: Paolo VI, L.c., p. 1085.

A CHE PUNTO SONO LE RELAZIONI GIUDAICO - CRISTIANE ?

Ci si ricorda ancora delle forti reazioni provocate dall'adozione, da parte del Concilio, di un testo sugli Ebrei. Entusiasmo da parte di alcuni, rimpianto e persino risentimento da parte di altri. Da allora sono trascorsi nove anni, ed oggi ci si può chiedere quali siano stati gli effetti della « Dichiarazione conciliare ».

La Chiesa e l'antisemitismo.

E' noto che lo scopo principale di questo documento era di porre fine all'antisemitismo di certi cristiani. Da questo punto di vista pare che lo scopo sia stato raggiunto: i cristiani hanno preso coscienza che qualsiasi tipo di antisemitismo era incompatibile, non solo con la carità, ma anche con la fede. Di fatto, l'antisemitismo, nella misura in cui è un odio razziale, non può conciliarsi con l'amore che ogni discepolo di Cristo deve ad ogni uomo, qualunque sia la sua razza e nazionalità. Inoltre, la « Dichiarazione sugli Ebrei », come già la Costituzione *Lumen Gentium,* ha fatto sì che si prendesse maggiore coscienza dei legami che uniscono la Chiesa al popolo ebreo dell'Antico Testamento. Poiché Gesù e la sua Santa Madre erano ebrei, l'antisemitismo è, in modo certo, incompatibile con la stessa fede.

Già Pio XII e Giovanni XXIII avevano modificato i passaggi delle liturgie del Venerdì Santo in cui si trattava degli Ebrei.

Dopo il Concilio si è fatto un grande sforzo, soprattutto nei paesi occidentali, per modificare messali e catechismi, in modo da renderli conformi ai dati della Dichiarazione conciliare.

In particolare, gli ebrei non sono presentati come unici responsabili della passione di Cristo, né come responsabili nella loro totalità. Secondo le direttive del Concilio, il popolo ebreo non è più visto come « riprovato e maledetto ».

Nonostante tutti i tipi di critica che all'inizio le furono indirizzati, la Dichiarazione sugli Ebrei ha dunque raggiunto il suo scopo principale.

Rapporti tra cristiani ed Ebrei.

Il testo conciliare oltrepassava anche la condanna dell'antisemitismo. In effetti raccomandava:

« Conoscenza e stima reciproca, che nasceranno soprattutto dagli studi biblici e teologici, e così pure un dialogo fraterno ».

Anche da questo punto di vista i risultati del Concilio sono stati positivi.

Si è stabilito un dialogo a tre diversi livelli: tra i fedeli delle due religioni, a livello degli episcopati nazionali, e infine « alla cima ». Torneremo dopo sul dialogo « alla cima », per esaminare subito i rapporti che si sono instaurati tra cristiani ed ebrei.

Già prima del Concilio esistevano in vari paesi dei movimenti di amicizia giudaico-cristiana. Questi gruppi sono nati spesso durante la guerra, ed hanno avuto per primo scopo quello di difendere gli ebrei dalle persecuzioni naziste. Si sono poi sviluppati in numero ed importanza.

Ve ne sono in quasi tutti i paesi occidentali; e proprio nei paesi in cui l'antisemitismo ha infierito con forza, s'è visto il massimo sviluppo di questa nuova forma di azione cristiana.

Questi gruppi organizzano delle conferenze e degli studi in comune.

Secondo l'augurio del Concilio tali contatti permettono a cristiani e ad ebrei di meglio conoscersi e di studiare reciprocamente la loro fede.

Sono incoraggiati dagli episcopati locali, con cui sono molto spesso in stretto rapporto.

Sebbene si siano sviluppati, questi gruppi tuttavia non coinvolgono che una minima parte dei cristiani. Lo stesso accade per gli ebrei.

Si sa che nell'insieme l'ecumenismo non interessa molto la massa dei cristiani. Non ci si deve allora stupire, se, *a fortiori,* accade lo stesso per questo particolare tipo di ecumenismo, che è rappresentato dalle relazioni tra cristiani ed ebrei.

Invero la difficoltà stessa dell'ecumenismo sembra scoraggiare i cristiani. Coloro che, a prima vista, sarebbero i più interessati all'unione dei cristiani, misconoscono troppo spesso le difficoltà del compito da intraprendere, tendendo a minimizzare i motivi di separazione. In queste condizioni generalmente vengono richiamati all'ordine dalla gerarchia, cosa che la massa dei cristiani sovente male interpreta. L'ecumenismo esige la conoscenza della propria religione e di quella del collaboratore. Raramente però si realizzano queste due condizioni.

Se così è dell'ecumenismo in generale, maggiori sono le difficoltà per quanto attiene agli ebrei. Il ravvicinamento così abbozzato non supera spesso lo stadio della sentimentalità. Quando raggiunge il livello teologico, scoraggia la grande massa, la quale non comprende ciò che, il più delle volte, le appare al livello delle sottigliezze senza importanza.

Da parte degli ebrei le reticenze sono forse ancora più grandi. In effetti gli ebrei non considerano spesso l'ecumenismo che un nuovo tipo di apostolato cristiano, cosa che in fondo non è del tutto inesatta.

Ma ben si conosce la reticenza degli ebrei verso tutto ciò che può portare alla loro conversione. Essi accettano dunque il rapporto con i cristiani solo secondo la visuale che loro interessa: la lotta all'antisemitismo.

I rapporti giudaico-cristiani sono più attivi tra sacerdoti e rabbini che tra fedeli. Negli Stati Uniti, in Gran Bretagna ed in Francia alcuni contatti si sono creati in vista d'uno studio comune intorno al Vecchio Testamento. Del resto, in tal modo, i cristiani non hanno fatto che riprendere un'antica tradizione, che consistette nel tener conto dell'interpretazione ebraica del Vecchio Testamento.

S. Gerolamo consultava spesso i rabbini; S. Tommaso d'Aquino spesso faceva riferimento all'opinione di Maimonide.

Lo studio delle relazioni tra cristiani ed ebrei prosegue da alcuni anni in taluni centri ecumenici specializzati e no.

Il primo è stato l'*« Istituto di Studi giudaico-cristiani »* dell'Università di Seton Hall negli Stati Uniti. Citiamo anche *Germania Judaica* a Colonia; il *Katholisches Judaeologisches Institut* di Monaco; l'*Institut Oecuménique* di Parigi, legato all'istituto Cattolico e che ha una sezione speciale di studio del giudaismo; l'*Istituto Ecumenico* di Tantour in Israele. Quest'ultimo centro fu fondato per lo studio dei problemi dell'ecumenismo cristiano, ma la sua collocazione in Israele ha fatto sì che si aggiungesse il giudaismo ai suoi centri d'interesse.

La letteratura giudaico-cristiana.

Oltre alle conferenze, l'attività dei gruppi giudaico-cristiani si manifesta attraverso le sue pubblicazioni, spesso periodiche. I movimenti di amicizia giudaico-cristiana francesi, italiani, spagnoli, svizzeri, austriaci pubblicano regolarmente dei Bollettini. Taluni di questi periodici hanno una certa importanza dovuta alla loro influenza: in particolare, negli Stati Uniti, la raccolta *« The Bridge »*, che si stampa dal 1952, oppure, in Germania, il *Freiburger Rundbrief*. In Israele le *Notizie cristiane d'Israele* e la *Lettera agli amici* della casa domenicana Sant'Isaia sono i protagonisti attivi del dialogo.

Tale dialogo in corso ha provocato anche una fitta serie di articoli apparsi in riviste non specializzate. Si può notare che il numero di opere propriamente dette è, al contrario, piuttosto esiguo.

Questo fatto deriva dalla difficoltà di esporre la teologia dei rapporti giudaico-cristiani, come vedremo tra breve.

Tra le principali opere uscite dopo il Concilio bisogna citare, prima di tutte, *« La Chiesa ed il popolo ebreo »* del cardinale Bea, che fu pubblicata immediatamente dopo la comparsa della Dichiarazione Conciliare e provocò una reazione di monsignor Carli: *Chiesa e Sinagoga* (1966).

Negli Stati Uniti, *The Anguish of the Jews* del padre Flannery è sostanzialmente uno studio sulle cause dell'antisemitismo.

Il libro insiste sulla responsabilità dei cristiani nello sviluppo di questo sentimento.

Il padre Benoit, che come esperto aveva partecipato ai lavori del Concilio ed in particolare all'elaborazione della Dichiarazione sugli Ebrei, ha fatto pubblicare un libello, intitolato *La Chiesa e Israele,* in cui la questione è esaminata sul piano teologico. Sempre nel 1966 il padre Daniélou, che sarà poi cardinale, pubblicava il testo di un dialogo che egli aveva avuto con Andrea Chouraqui.

Infine, io stessa ho pubblicato nel 1969 uno studio sul pensiero dei Padri della Chiesa (D. Judant: *Judaisme et christianisme. Dossier patristique*). Questo libro, apparso con una prefazione di monsignor Carli, sollevò in Francia violente reazioni. Io mi ero opposta a talune tesi della « nuova teologia d'Israele » che si era sviluppata dopo il Concilio e che tra poco esamineremo.

I testi episcopali. Gli « Orientamenti pastorali del Comitato episcopale francese per il giudaismo ».

Già prima del Concilio un certo numero di conferenze episcopali nazionali aveva portato alla pubblicazione di alcune direttive circa la lotta all'antisemitismo.

Nel marzo del 1967 la Conferenza episcopale degli Stati Uniti fece pubblicare delle direttive sui principi generali che dovevano regolare i rapporti tra ebrei e cristiani nello spirito della Dichiarazione Conciliare. Questo documento testimoniava una grande prudenza e chiedeva che tutte le iniziative in vista del ravvicinamento delle due comunità si facessero sotto il controllo dell'episcopato. Ma esplicitamente sosteneva la tesi del permanere dell'elezione di Israele, il che andava oltre il testo conciliare.

Alcuni mesi più tardi i vescovi del Cile emisero a loro volta delle direttive analoghe, ma meno precise sul piano teologico.

Nel novembre del 1969 l'arcivescovo di New York, unitamente ai vescovi di Rockville e Brooklyn, espresse delle raccomandazioni che incoraggiavano i contatti tra cristiani ed ebrei; ci si augurava una reciproca collaborazione sul piano sociale e su quello dell'educazione. Il documento trattava dettagliatamente della presenza dei rabbini nel corso di cerimonie del culto cattolico.

Nel febbraio del 1970 il Comitato episcopale francese per le relazioni con il giudaismo fece apparire una nota che tendeva a identificare antisionismo e antisemitismo. Tale documento provocò violente reazioni in Medio Oriente, come pure nella stampa francese favorevole ai paesi arabi.

Poco dopo il Concilio pastorale dei Paesi Bassi confermava la Dichiarazione conciliare, ma vi premetteva delle opzioni teologiche che oltrepassavano nettamente il testo, in particolare laddove veniva affermato che l'alleanza divina conclusa con il popolo ebreo durava sotto la stessa Nuova Alleanza.

Ai primi del 1971 l'Arcivescovo di Cincinnati negli Stati Uniti pubblicò una Direttiva sulla linea della Dichiarazione conciliare.

Dopo l'apparizione di quest'ultimo testo Roma aveva annunciato la pubblicazione d'un commento di applicazione. Nel 1973 questo commento non era ancora apparso; la sua stesura sollevava serie difficoltà.

Il Comitato episcopale francese per il giudaismo pensò bene di prevenire questo commento pubblicando degli « Orientamenti pastorali ». Questo testo era sulla linea di quello adottato dal Concilio pastorale dei Paesi Bassi. Anch'esso affermava la perpetuità della Vecchia Alleanza, riconosceva che il popolo ebreo attuale continuava ad avere una propria missione ed ammetteva il fondamento teologico dello stato ebraico.

Tali « Orientamenti » sollevarono, ancor più del testo precedente dello stesso Comitato, delle violente reazioni sfavorevoli. Il medesimo cardinale Daniélou affermava che con essi si metteva la fede in causa. Al contrario i movimenti giudaico-cristiani nel loro insieme accolsero con entusiasmo questa pubblicazione. Era diventato chiaro che si manifestavano due correnti di idee divergenti. Senza pronunciarsi ufficialmente la Santa Sede prese le sue distanze in rapporto al testo francese.

Gli incontri dei Teologi.

Nello spirito del Concilio alcuni teologi si riunirono a più riprese per studiare di comune accordo le questioni relative a Israele.

Le riunioni sono state quasi sempre tripartite: cattolici e protestanti dialogavano con ebrei. Questo fatto è inconfutabilmente nuovo nella vita della Chiesa.

Ora si possono distinguere due tipi di riunioni: quelle organizzate indipendentemente da Roma e quelle a cui la Chiesa ha partecipato ufficialmente e che noi approfondiremo in seguito.

Un colloquio tra ebrei e cristiani si tenne a Gerusalemme nel luglio 1966; mise in luce soprattutto le difficoltà di stabilire un dialogo e, circa i risultati ottenuti, non si giunse a redigerne che un magro resoconto. Nello stesso periodo si svolse a Cambridge un incontro internazionale della *« Amicizia giudaico-cristiana »*. In quest'ultimo si sottolineò la responsabilità dei cristiani nello sviluppo dell'antisemitismo e ci si sforzò di approfondire la riflessione teologica. Le Assemblee del Concilio Ecumenico delle Chiese ad Amsterdam nel 1948, a Evanston nel 1954 e a Nuova Delhi nel 1961 avevano esaminato la questione di Israele come il Concilio a sua volta avrebbe fatto; a protestanti e cattolici si ponevano pressoché gli stessi problemi. Le divergenze di opinioni che s'erano manifestate durante il Concilio, erano apparse identiche alle varie riunioni del Concilio Ecumenico delle Chiese. Ormai la questione di Israele sarà studiata dall'insieme dei cristiani.

Nell'autunno del 1966 furono fondati nello stato di Israele due gruppi di lavoro giudaico-cristiani, la *« Fraternità di ricerche ecumeniche »* e *« Rainbow »*. Nel dicembre del 1967 fu tenuta a Vienna una riunione del « Comitato di consultazione internazionale delle organizzazioni giudaico-cristiane ». Un delegato ufficiale del Vaticano vi rappresentava la Chiesa Cattolica, che, come vedremo in seguito, aveva creato nel 1966 un organismo incaricato delle relazioni col giudaismo.

In differenti paesi si tennero delle riunioni di teologi allo scopo di studiare il problema di Israele, che appariva sempre più difficile a mano a mano che lo si approfondiva.

Nell'ottobre del 1970 una riunione di teologi ebrei, protestanti e cattolici si svolse a South Orange (Stati Uniti). Vi assisteva il segretario dell'Ufficio del Vaticano per il giudaismo. Avremo modo di tornare su questo « Ufficio », emanazione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani. Analoghe riunioni ebbero luogo in Inghilterra ed in Irlanda. Tutte esaminavano i problemi posti dal giudaismo *« nella prospettiva cristiana »*.

Negli anni seguenti si tennero simili riunioni in diversi paesi. Nel settembre del 1972 un gruppo di teologi cattolici si riunì a Lucerna per approfondire il tema: « Il giudaismo e la Chiesa: Popolo di Dio ». Nel febbraio del 1973 un simposio ecumenico si tenne nuovamente a Vienna per studiare il giudaismo e i problemi che esso suscitava sul piano della catechesi. Era presente il Segretario dell'Ufficio pontificio. Più si studiavano i problemi posti dal giudaismo, più parevano difficili da risolvere. La Dichiarazione conciliare aveva posto delle basi per stabilire dei rapporti tra ebrei e cristiani; e in effetti essi si sono stabiliti. Ma il Concilio non aveva potuto

dare delle precise direttive sul piano teologico, sicché la questione si faceva spinosa.

Il Vaticano e il giudaismo.

Quando nel 1960, su richiesta di associazioni giudaico-cristiane, il cardinale Bea suggerì a Giovanni XXIII di trattare degli ebrei al Concilio, la questione fu affidata al Segretariato per l'Unità dei Cristiani, che, diretto dallo stesso Bea, era in quell'epoca il solo organismo romano ad occuparsi dei non cattolici.

E' dunque in modo pragmatico che questo Segretariato si fece carico del problema del giudaismo. Si sa poi che il cardinale Bea fu il principale promotore del testo conciliare sugli Ebrei. Poco dopo il Concilio fu creato in seno al Segretariato per l'Unità dei Cristiani un organismo specializzato diretto dal cardinale Bea.

Quest'organismo si chiamò « Ufficio del Vaticano per le relazioni giudaico-cristiane ». Il primo direttore di questo ufficio fu il Padre Rijk.

Al momento della sua sessione plenaria del novembre 1969 il Segretariato per l'Unità riesaminava la questione dei rapporti tra la Chiesa ed il giudaismo sulla linea del Concilio. Partiva da un documento di lavoro preparato da alcuni esperti. Ma il Segretariato non giunse a mettere a punto un documento definitivo. Per indiscrezione un progetto fu pubblicato negli Stati Uniti, ma sollevò un coro di proteste da parte dei paesi arabi. In effetti questo documento non solo confermava la condanna dell'antisemitismo, ma era anche di fatto « il riconoscimento da parte dei cristiani, in chiave religiosa e per nulla politica, dello Stato di Israele e di ciò che esso poteva rappresentare per gli ebrei ».

In realtà questo testo aveva necessariamente delle implicazioni politiche, come pure dovevano averne, alcuni mesi dopo, la dichiarazione del Comitato episcopale francese e soprattutto gli *« Orientamenti pastorali »* che sarebbero apparsi tre anni più tardi.

Il testo elaborato al momento della sessione del Segretariato fu sottoposto all'assenso del Santo Padre. Sono passati cinque anni, e questo testo non è mai stato accettato. E' evidentemente accaduto che si siano presentate alcune gravi difficoltà. Le esamineremo in seguito. Nel maggio del 1970 la Santa Sede fece risapere che il commento della Dichiarazione conciliare sugli Ebrei era sempre allo studio.

Alla fine del 1970 ebbe luogo per la prima volta a Roma una riunione tra alcuni rappresentanti della Chiesa cattolica, membri del Segretariato per l'Unità e un organismo rappresentativo del giudaismo, il Comitato internazionale ebraico, che era stato appena fondato proprio con lo scopo di stabilire un contatto con la Chiesa.

La riunione studiò « le principali questioni dei rapporti tra cattolici ed ebrei e la possibilità di organizzare una collaborazione sul piano internazionale ».

Dal punto di vista religioso furono studiati due punti: le questioni inerenti alle mutue relazioni e quelle d'inerenza comune.

Tra queste ultime apparivano la lotta all'antisemitismo, lo studio dei mezzi di promozione di una reciproca conoscenza, l'approfondimento dell'eredità comune e le « relazioni tra comunità religiosa, popolo e terra nelle rispettive tradizioni ».

Quest'ultimo problema è stato posto dall'esistenza dello Stato d'Israele, esistenza che agli occhi degli ebrei ha assunto un'importanza primordiale. Abbiamo già visto che questo problema era stato affrontato, a più riprese, sia dai movimenti giudaico-cristiani sia dagli episcopati locali. Ma ora esso veniva posto ad un livello più alto.

Si prefigurò la creazione di gruppi di lavoro in comune e di commissioni di studio. D'altro lato si decise la fondazione di un « Comitato di lega » di cinque membri.

Nel corso del 1971 il Santo Padre ricevette a due riprese rappresentanti dei gruppi ebrei. Egli si limitò a ricordare i principi emessi dal Concilio senza fare alcuna menzione circa la questione dello Stato di Israele.

Nel dicembre del 1971 il Comitato di lega, creato a Roma l'anno precedente, tenne la sua prima riunione a Parigi. La delegazione cattolica era composta, tra gli altri, dal p. Hamer, allora Segretario generale del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, da Monsignor Etchegaray, arcivescovo di Marsiglia, dal p. Dupuy, segretario della commissione episcopale francese per il giudaismo, e dal p. Rijk, che allora era incaricato dell'ufficio per il giudaismo in seno al Segretariato per l'Unità.

E' lo stesso p. Rijk che aveva già assistito alla riunione di Vienna nel 1967.

Il p. Hamer precisò che la competenza del Segretariato per l'Unità si limitava allo studio delle sole questioni religiose.

Gli ebrei fecero notare che tutti i problemi che li concernevano, e così anche il problema politico, avevano un aspetto religioso. Pertanto nel principio esisteva una seria differenza di punti di vista. Con uno spirito lievemente polemico si decise di mettere ben in chiaro sia i punti di convergenza sia quelli di divergenza, e di fornirsi mutue informazioni.

Il Segretariato per l'Unità trattò del giudaismo durante la sua sessione plenaria del febbraio 1972, come già era avvenuto nel 1966.

Il p. Hamer lesse un lungo rapporto. Precisò subito che il suo Segretariato non doveva trattare altro che l'aspetto religioso della questione, mentre l'aspetto politico — i rapporti con lo Stato di Israele — era di competenza della Segreteria di Stato.

Il rapporto del p. Hamer sottolineava tre difficoltà che erano apparse dopo il Concilio:

— « il carattere asimmetrico delle relazioni tra il Cristianesimo e il giudaismo. Il rapporto tra religione e popolo è concepito in modo differente nell'uno e nell'altro caso »;

— la novità del dialogo con gli ebrei, mentre il dialogo con i Cristiani non cattolici durava da molto tempo. Già questo è difficile, benché poggi sulla comune fede in Cristo. Ancor più difficile è dunque il dialogo con Israele;

— il fatto che il Segretariato per l'Unità era già incaricato delle relazioni con i restanti Cristiani e non poteva quindi dedicare tutto il suo tempo al dialogo con gli ebrei.

Il p. Hamer, precisando che un dialogo religioso gli pareva necessario, si basava specificatamente su tale aspetto religioso.

Alla fine del 1972 la seconda riunione del « Comitato di lega » si tenne a Marsiglia. Quindi le prime due riunioni di quest'organismo ebbero luogo in Francia. L'episcopato francese era particolarmente attento al problema degli ebrei, poiché, alcuni mesi più tardi, doveva pubblicare gli « Orientamenti pastorali » di cui si è già parlato.

Il comitato decise di proseguire da una parte e dall'altra lo studio del problema dei rapporti tra « popolo » e « terra »; esaminò vari punti riguardanti le due comunità, in particolare lo sviluppo di un'attività comune nel campo della giustizia e della pace, e la lotta all'antisemitismo e al terrorismo.

* * *

All'inizio del 1973 il Santo Padre ricevette in udienza la signora Golda Meir. Gli ambienti ebraici rimasero fortemente delusi da questa visita, in quanto che essi speravano che quest'udienza portasse al riconoscimento dello Stato di Israele. Mentre a conclusione dell'incontro era stata diramata una dichiarazione comune, la signora Golda Meir ne diede un resoconto, cosa che non era conforme al protocollo diplomatico e che fu mal accolta dal Vaticano.

Le relazioni tra Chiesa ed ebrei non uscirono certo rafforzate da quest'udienza, che del resto aveva un aspetto eminentemente politico.

* * *

Alla fine del 1973 il Comitato di lega si riunì per la terza volta. Fu ad Amsterdam. Si decise di continuare lo studio del problema « terra-popolo » e di approfondire i fondamenti morali e spirituali dei diritti dell'uomo e della libertà religiosa. Era nuovamente invocata la lotta all'antisemitismo.

* * *

L'esame delle relazioni tra la Chiesa ed il giudaismo in questi ultimi anni mostra come siano venute in piena luce quelle difficoltà di ordine teologico che al Concilio erano solo affiorate. Le dimissioni del p. Rijk nel 1973 ne sono un segno. Il p. Rijk è stato sostituito nella carica di Segretario dell'Ufficio per il giudaismo dal p. de Contenson.

D'altra parte, nell'ottobre del 1974, la stampa ha dato notizia della trasformazione dell'Ufficio per il giudaismo in una « Commissione per il giudaismo ».

A questo proposito non è ancora stato comunicato alcun dettaglio. Pare che si tratti di una struttura più precisa dell'organismo incaricato

delle relazioni con il giudaismo, organismo che è ora una commissione specializzata del Segretariato per l'Unità dei Cristiani. Per quanto è a nostra conoscenza, la composizione di questa commissione non è stata ancora resa nota (1).

I problemi teologici.

Nell'esporre storicamente i rapporti tra la Chiesa ed il giudaismo siamo stati portati a sottolineare come siano venuti a galla seri problemi teologici. Il Concilio non aveva potuto che abbozzare un accostamento al problema. Ora però esso esige un approfondimento, per cui certamente non mancano le difficoltà.

La questione più spinosa, eppure più attuale, è al livello dei rapporti tra terra, popolo e nazione. Nell'Antico Testamento il popolo ebreo coincide con la nazione ebrea; a questo popolo e a questa nazione Dio ha promesso una terra che fu loro data dopo l'uscita dall'Egitto. Nel primo secolo della nostra era il popolo ebreo era stato cacciato da questa terra. Vi è ritornato dopo venti secoli. Per la maggior parte degli ebrei esiste un legame indefettibile tra questa terra ed il loro popolo. Non solo questa terra è loro, ma è stata anche loro promessa e data da Dio. Per gli ebrei lo Stato di Israele ha quindi un fondamento chiaramente teologico.

E per i cristiani? Abbiamo già avuto modo di notare che i pareri sono vari. Taluni ammettono che si possa adottare senza difficoltà lo stesso punto di vista. Altri affermano che l'essersi stabilita una nuova economia, una nuova alleanza, non permette di supporre una persistenza del legame che esisteva tra popolo ebreo e terra promessa. Molte cose sono mutate per gli ebrei. Non è forse mutato il loro statuto politico? Lo Stato di Israele è conforme alla volontà divina? O no?

Quest'ultimo problema si inserisce in un altro molto più vasto, costituito dal rapporto tra le due Alleanze ovvero i due Testamenti.

Si sa che le due traduzioni corrispondono alla stessa parola greca *diathéke.* Il pensiero tradizionale della Chiesa è che la Nuova Alleanza prenda il posto dell'Antica: la Chiesa subentra al popolo ebreo e lo scalza proprio perché essa è il popolo di Dio (2). Questo pensiero è però messo in discussione da quella che potremmo chiamare la « nuova teologia di Israele ».

Secondo questa teologia, in voga nei centri giudaico-cristiani, l'Antica Alleanza non è finita, ma perdura nel popolo ebreo.

Tale affermazione è stata posta, fra gli altri, anche dagli « Orientamenti pastorali » francesi. Tuttavia è stata anche vigorosamente contestata, in particolare dal cardinale Daniélou.

Essa pare in effetti in contraddizione, non solo con la Tradizione, ma

(1) Vedere in appendice il testo pubblicato da questa Commissione nel gennaio 1975.

(2) Su questo punto vedere: D. Judant, *Judaisme et christianisme. Dossier patristique,* Paris 1969.

con la stessa Scrittura (tra i tanti passi si veda il capitolo VIII della lettera ai Romani).

La dichiarazione conciliare ha posto dei principi di base. Ha ricordato che la Chiesa è nata dal popolo ebreo. Questo è incontestabile. Lo stesso testo ha pure ricordato che il popolo ebreo non era né riprovato né maledetto. Ha citato il versetto di S. Paolo:

« Gli ebrei restano ancora a causa dei loro padri molto cari a Dio, i cui doni e la cui chiamata sono senza pari ».

Ma questo versetto presenta una grande difficoltà che il Concilio non ha risolto. Preso isolatamente, parrebbe che per gli ebrei nulla sia cambiato e continui a persistere l'economia del Vecchio Testamento.

E' ciò che affermano i sostenitori della già menzionata « nuova teologia di Israele ». Il popolo ebreo resterebbe il popolo eletto da Dio e conserverebbe il suo statuto originale poiché l'amore di Dio è eterno.

Sempre secondo quest'ipotesi il giudaismo continuerebbe ad esistere in conformità al volere di Dio; vi sarebbe dunque, nello stesso tempo, la possibilità di due religioni legittime, una per gli ebrei ed una per i cristiani.

Infine, e sempre per i difensori di questa teologia, l'attuale popolo ebreo avrebbe ancora da svolgere un ruolo ed una missione proprio nell'economia della salvezza. Il cardinale Daniélou si è opposto anche a questa tesi.

I difensori della « nuova teologia d'Israele » si rifanno al Concilio; stimano infatti che sia sulla linea del pensiero conciliare, sicché quanti non l'approvano automaticamente « si oppongono al Concilio » (3). In realtà il testo conciliare presenta l'inconveniente di essere unilaterale. Ha messo in luce *solo* ciò che avvicina la Chiesa al popolo ebreo senza tener conto di ciò che dallo stesso lo separa. Ha appena evocato il ruolo del popolo ebreo nella Passione e gli effetti che ha provocato il rifiuto opposto a Cristo da una parte dell'antico popolo di Dio.

Sembra dunque che secondo i difensori della « nuova teologia di Israele » la venuta di Cristo non abbia avuto alcuna conseguenza per il popolo ebreo. Non si ammette che l'atteggiamento degli ebrei che hanno rifiutato Cristo, abbia suscitato delle ripercussioni che hanno sconvolto l'economia divina.

Accade così per il problema ebreo ciò che è successo per altre questioni: si fa dire al Concilio non solo ciò che non ha detto, ma addirittura ciò che non ha mai voluto dire.

Vi sono nella Chiesa due opposte tendenze per quel che concerne gli ebrei. I sostenitori della « nuova teologia d'Israele » fanno passare per antisemitismo il fatto che non si condividano talune opzioni eminentemente ebraiche. In realtà, l'ammettere alcune di queste opzioni mette in causa, in un certo modo, la stessa dottrina cristiana. E di questo pare proprio che la Santa Sede si sia accorta.

E' appunto la scoperta di queste difficoltà che ha impedito fino ad ora la pubblicazione del commento alla Dichiarazione conciliare.

---

(3) Tale è il rimprovero che ci è stato fatto dopo la pubblicazione del libro *Judaisme et christianisme,* ove si mostra come la tradizione patristica unanimemente ritenga che la Chiesa sostituisca Israele quale popolo di Dio.

Il problema è d'ordine esclusivamente teologico. Se è vero che noi dividiamo con gli ebrei una « comune eredità », sarebbe necessario definire i limiti di ciò che ci accomuna e di ciò che ci separa. Evidentemente la differenza fondamentale è la fede in Cristo, cosa da tutti ammessa. Ma quali sono state, per gli ebrei vissuti dopo Cristo, le conseguenze del rifiuto che i loro padri hanno opposto a colui che non hanno riconosciuto come Unto? Ora, le divergenze d'opinione si manifestano particolarmente intorno alle conseguenze di questo rifiuto.

Ci pare da escludere che si possa sostenere che Israele resti il popolo di Dio, il popolo eletto; tutto il Nuovo Testamento mostra che il popolo di Dio è ora la Chiesa, la quale ha ereditato ogni privilegio del vecchio Israele (4).

Il Nuovo Testamento afferma che la vecchia Alleanza è finita ed è stata scalzata da un'Alleanza nuova e definitiva. Questi due principi ci paiono essere alla base della dottrina cristiana.

D'altra parte ci sembra possibile avere delle opinioni divergenti su due punti.

Taluni teologi hanno posto l'accento sulla certezza della conversione ultima della massa degli ebrei. Sarebbe secondo loro cosa certa in ragione della permanenza dei doni di Dio. Ci si riferisce al capitolo XI della lettera ai Romani. Quest'esegesi tuttavia ci pare contestabile (5).

Infatti risulterebbe che solo al popolo ebreo siano state promesse la conversione a Dio e la salvezza. Ora, quest'ipotesi pare non lasciare più spazio alla libertà umana.

Noi pensiamo piuttosto che S. Paolo, nel suddetto capitolo XI della lettera ai Romani, auguri vivamente la conversione della totalità del suo popolo, senza per questo darla per scontata (6). Quest'interpretazione ci pare molto più conforme al testo ed in grado di eliminare le difficoltà che potrebbero derivare da altre interpretazioni.

V'è poi, ancora tutta da discutere, la questione dello Stato di Israele. Abbiamo già visto che questo problema è al centro delle preoccupazioni ebraiche. Alcuni cristiani ritengono possibile adottare il punto di vista degli ebrei, per cui la Terra Santa sarebbe stata resa al popolo ebreo in virtù delle promesse divine. Quest'opinione però non ci pare evidente. Essa ha il grave difetto di basare sulla Scrittura una precisa opzione politica. Orbene, il Nuovo Testamento non dice alcunché riguardo alla fondazione d'uno stato ebraico. Anzi, Gesù, che avrebbe potuto mettersi a capo del suo popolo come liberatore politico, non lo fece. Il suo Regno non è di questo mondo.

Pertanto il legame tra popolo ebreo e terra promessa ci pare derivare dal contesto veterotestamentario. Anche nell'Antico Testamento il ritorno degli ebrei nel loro paese coincide con un ritorno a Dio.

Oggi non è certo così. Il ristabilimento di uno stato ebraico fa forse

---

(4) Cfr. D. Judant: « Les deux Israël », Paris 1960.

(5) D. Judant: « Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël », Paris 1975, attualmente in corso di stampa.

(6) Cfr. in particolare Ch. H. Gibblin: « *In hope of God's Glory* », N. York 1970, pp. 296-309, specialmente p. 297.

parte dell'economia della salvezza? E' forse un segno premonitore della conversione degli ebrei, come taluni credono? Nulla, né nel Nuovo Testamento né nei fatti attuali, ci autorizza a pensarlo. A questo proposito anche la Tradizione della Chiesa è muta.

Certi Padri della Chiesa credevano, al contrario, che la diaspora del popolo ebraico sarebbe durata fino alla consumazione dei tempi.

Niente allora ci permette di collegare l'istituzione dello stato ebraico con la storia della salvezza. Si tratta di una questione specificatamente politica, al cui riguardo i cristiani hanno la possibilità di scegliere, secondo coscienza, la soluzione che pare loro più giusta.

* * *

Su quest'ultimo punto l'ottica cristiana è decisamente divergente dalla visione degli ebrei. Non pensano così i gruppi giudaico-cristiani.

Lo stesso episcopato francese ha voluto collegare con la fede l'esistenza dello Stato d'Israele.

Giacché i due testi conciliari relativi agli ebrei hanno posto l'accento su ciò che avvicina le due religioni, per evitare gli eccessi che sono venuti alla luce e che non sono sfuggiti alla perspicacia del Vaticano, sembra oggi utile chiarire la posizione cristiana:

— confermando tutto ciò che unisce cristiani ed ebrei,

— ma tenendo conto, nello stesso tempo, di ciò che li separa.

E quindi, la fede in Cristo, certamente, ma anche le conseguenze della venuta di Cristo e del rifiuto che a Cristo è stato opposto da una parte del popolo ebreo. Questo rifiuto ha avuto delle conseguenze e, in particolare, delle conseguenze nefaste per « Israele » (7). I cristiani non possono non tenerne conto.

Il riavvicinamento con Israele implica dunque uno studio più approfondito dei rapporti tra i due Testamenti e l'esplicitazione delle divergenze tra i due stadi dell'economia. Il piano divino è certamente unico e in Dio non vi sono mutamenti. Ma il mutamento è « da parte dell'uomo ».

Ci pare che la soluzione di questo difficile problema possa essere trovata in S. Tommaso d'Aquino. Nel suo Trattato sull'antica Legge (8) ha abbozzato i rapporti d'analogia esistenti tra i due stadi dell'economia. In un certo modo non può esservi che un solo popolo di Dio, ma al popolo dell'antica Alleanza si sono uniti i pagani diventati cristiani.

Non v'è in realtà che una sola Alleanza, ma questa, con la venuta di Cristo, ha assunto una forma differente da quella primitiva. E in questa nuova Alleanza, realizzazione dell'antica, si adempiono le promesse.

Se per una parte del vecchio Israele non si sono compiute, è perché il peccato dell'uomo ha inflitto uno scacco al piano divino della salvezza.

Otterrà allora questo piano il suo compimento? Ha da essere il nostro più sentito desiderio, com'era già per S. Paolo.

---

(7) Con tale termine s'intende la parte non cristiana di questo popolo e non lo stato che porta lo stesso nome.

(8) *Summa theologiae,* 1a 2ae, q. 98-105.

Conclusione.

Pertanto noi auspichiamo che tra cristiani ed ebrei si apra un dialogo fruttuoso.

Questo dialogo è sì tenue, ma non spento. Non illudiamoci tuttavia, dal momento che i progressi fatti in questo campo non possono impedirci di notare che ebrei e cristiani non si pongono sullo stesso piano.

I cristiani desiderano, sinceramente, un dialogo religioso a livello di fede. Gli ebrei, al contrario, rifiutano tale dialogo, che non interessa loro se non nella misura in cui può servire a combattere l'antisemitismo e a difendere lo Stato di Israele.

Se la condanna dell'antisemitismo non suscita alcun problema, per quel che invece concerne lo stato ebraico, la visuale cristiana neotestamentaria è necessariamente differente da quella del Vecchio Testamento. Non si vede quindi una qualche soluzione a questo problema. Esso è legato alla natura stessa della fede: le promesse divine riguardano la vita futura oppure vanno realizzate in questo mondo?

Il dialogo con Israele tocca perciò il problema capitale che la Chiesa d'oggi si pone, e probabilmente permetterà di trovarvi una soluzione.

Ponendo la loro speranza in questo mondo, molti cristiani senz'avvedersene non ritornano forse al giudaismo?

Se il dialogo ecumenico è difficile, quello con gli ebrei lo è in modo particolare. Speriamo che la nuova Commissione romana per il giudaismo possa mettere a punto un testo che indichi i principi di avvicinamento, ben fissandone i limiti. Come disse il cardinale Daniélou a proposito degli « Orientamenti pastorali francesi per il giudaismo », noi non abbiamo il diritto di mutare la fede. E' questa fede stessa che occorre far conoscere agli ebrei, e non una fede monca o falsa.

Il dialogo con gli ebrei è poi difficile anche in ragione di circostanze sociologiche e storiche che hanno spinto i cristiani a comportarsi troppo spesso come nemici degli ebrei. E' dunque per rafforzare la carità che questo dialogo va rinnovato. Pare che ad un primo stadio non lo si possa istituire se non sul piano delle considerazioni sociali ed umane. L'inizio di relazioni cordiali, che non sono mai esistite tra le due comunità, permetterà solo un dialogo vero sul piano della fede, dialogo che si deve fondare in un clima di totale libertà (9).

Parigi, 30 novembre 1974.

DENISE JUDANT

(9) Ci permettiamo di indicare il nostro studio: *« Les Eglises et le judaisme de 1948 à 1973 »*, che è in preparazione. Il lettore vi troverà i testi citati in quest'articolo e la bibliografia. D'altra parte i problemi esegetici e teologici sono sviluppati nel nostro *« Esquisse d'une théologie chrétienne d'Israël »*, che deve uscire nelle Editions du Cèdre, Paris, ai primi del 1975.

APPENDICE

Era già stata compiuta la redazione di quest'articolo, quando apparve sui giornali del 4 gennaio 1975 il testo del commento della Commissione romana per il giudaismo, testo che era in preparazione da molti anni. Questo documento ha carattere « quasi esclusivamente pratico », come sottolinea il testo di presentazione (10):

> *« Il carattere pratico voluto per il testo trova la sua giustificazione nel fatto che si tratta d'un documento di applicazione ».*

Il commento romano ricorda le condizioni che hanno spinto il Concilio a trattare degli ebrei. Condanna l'antisemitismo ancora più duramente di quanto non avesse fatto la Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* a cui si riferisce.

Dichiara che i legami che uniscono la Chiesa al giudaismo,

> *« impongono il dovere di una migliore comprensione reciproca e di una rinnovata stima. In modo positivo occorre dunque che i cristiani, in particolare, cerchino di meglio conoscere le componenti fondamentali del giudaismo ed imparino con quali tratti essenziali gli ebrei stessi si definiscano nella loro vissuta realtà religiosa ».*

Augura che si fondi un « vero dialogo » tra ebrei e cristiani, dialogo che si deve stabilire nel « rispetto dell'altro, così com'è, e soprattutto della sua fede e delle sue convinzioni religiose ».

Il documento romano sottolinea i legami tra la liturgia cristiana e la Bibbia:

> *« Si cercherà di meglio capire ciò che nel Vecchio Testamento ha valore proprio e perpetuo (cfr. Dei Verbum, 14-15), senza che questo venga obliterato dall'interpretazione del Nuovo Testamento che gli dà il suo senso pieno, nel momento stesso in cui vi trova luce e spiegazione...*
> *Nel commento dei testi biblici, senza minimizzare gli elementi originali del cristianesimo, si metterà in luce la continuità della nostra fede con quella della vecchia Alleanza, sulla linea delle promesse ».*

E' stato evocato, senza essere però precisato, il legame tra i due Testamenti. Ora vi è qui un punto fondamentale: cosa, nel Vecchio Testamento, « ha un valore proprio », e cosa è effettivamente finito con l'istituzione della Nuova Alleanza?

Il documento sottolinea il legame tra i due Testamenti ed enumera un certo numero di principi d'applicazione per l'insegnamento e l'educazione dei cristiani, facendo riferimento a più passi del paragrafo 4 della Dichiarazione *Nostra Aetate.* Augura un'azione comune in vista della giustizia sociale e della pace.

Ricorda l'importanza del problema per la Chiesa:

> *« Il problema dei rapporti tra ebrei e cristiani riguarda la Chie-*

(10) Cfr. *La Documentation catholique,* 1668, pp. 61-62.

sa in quanto tale, poiché è appunto nello « scrutare il proprio mistero » che è affiancata al mistero d'Israele » (11).

Il documento utilizza dunque l'espressione « mistero d'Israele », che non è senza ambiguità.

Ricapitolando, il documento romano si preoccupa di incoraggiare e sviluppare i rapporti che si sono stabiliti tra le due comunità. Pubblicato all'inizio dell'Anno Santo, è senza dubbio una testimonianza del desiderio della Chiesa di inglobare gli ebrei nello sforzo di riconciliazione che è il tema del Giubileo.

Documento prima di tutto pratico, questo testo non affronta la questione sul piano teologico. Il testo di presentazione lo precisa:

« Questo (il documento romano) non propone dunque una teologia cristiana del giudaismo, che sarebbe certo interessante per la ricerca e per la riflessione degli specialisti, ma richiederebbe ancora dei lunghi studi » (12).

Come abbiamo detto sopra, il problema del legame tra i due Testamenti è evocato, senza però essere chiarito. Comunque non ci si preoccupa, in questo testo, dello Stato di Israele.

Così si è potuto notare che:

« questo documento... ha provocato in Israele e nei centri ebrei reazioni moderate... E' soprattutto la mancanza di un riconoscimento dello stato ebreo che comporta la principale riserva dei centri ebrei » (13).

D'altra parte, alcune formulazioni sono ambigue. Si è così potuto scrivere:

« Ma soprattutto non teme di affrontare l'ostacolo terribile che separa ebrei e cristiani e che fino ad oggi li ha opposti... Dopo la venuta di Cristo il giudaismo sarebbe finito, sarebbe stato rifiutato a vantaggio della nuova fede. Questa "teologia"... va essa stessa rifiutata, perché non ha alcun fondamento scritturale, si oppone all'affermazione formale di S. Paolo nella lettera ai Romani ed impedisce radicalmente ogni dialogo positivo tra ebrei e cristiani.

Certo, il documento che noi qui salutiamo, non va molto lontano. Non condanna altro che l'antisemitismo, che è già molto; ma si esprime in modo così positivo per il giudaismo che la "teologia del rifiuto" si trova implicitamente rifiutata. Di fatto ci viene raccomandato di cercare di meglio conoscere le componenti fondamentali della tradizione religiosa del giudaismo e di studiare in che modo gli ebrei si definiscano essi stessi nella loro vissuta realtà religiosa » (14).

---

(11) Ibid., p. 61.

(12) Ibid., pp. 61-62.

(13) Cfr. *Informations catholiques internationales*, 472, p. 5.

(14) Ibid., p. 6 e p. 26.

Il documento romano chiede di riconoscere « in che modo gli ebrei si definiscano essi stessi »; noi non pensiamo che questo voglia significare che la Chiesa ritenga tutti questi modi legittimi. Se è vero che il popolo ebreo non è « rigettato » da Dio, non ne deriva nemmeno, se effettivamente non si vogliono « minimizzare gli elementi originali del cristianesimo », che il rifiutare Cristo non abbia avuto, per il popolo ebreo, delle conseguenze teologiche. Il commento riportato sopra è ancora più ambiguo quando sottolinea:

> *« Certo, (il documento romano) evita i problemi più spinosi, quelli che con molto coraggio non evitavano gli orientamenti pastorali indirizzati ai cattolici francesi nel 1973 »* (15).

Documento esclusivamente pratico, il documento romano evita in effetti i problemi teologici. Si comprende tuttavia questa prudenza considerando che si tratta di un gesto di riconciliazione verso gli ebrei all'inizio dell'Anno Santo. Ma ciò sicuramente non significa, secondo noi, che la Commissione romana entri nella visuale degli orientamenti pastorali francesi, che, come si è visto, Roma aveva ben delimitato.

Riassumendo, questo documento romano segna un progresso apprezzabile nell'evoluzione dei rapporti tra cristiani ed ebrei, ma non risponde ai problemi teologici in questione.

* * *

Tale testo è stato pubblicato proprio prima della quarta sessione annuale del Comitato di lega tra la Chiesa cattolica ed il giudaismo mondiale, sessione tenuta a Roma all'inizio del mese di gennaio. I membri di questo comitato sono stati ricevuti dal Papa che ha rinnovato l'augurio, espresso dal documento romano, di poter assistere alla fondazione di rapporti più stretti tra le due comunità, in particolare nell'ordine del pensiero; il Santo Padre ha espresso il desiderio di vedere instaurarsi

> *« un vero dialogo tra il giudaismo ed il cristianesimo »,*

sottolineando che

> *« il nostro sforzo... non può avere senso e fecondità se non nella reciprocità »* (16).

E' possibile un dialogo amichevole tra cristianesimo ed ebraismo?

I risultati positivi dell'ecumenismo tra cristiani separati fanno sperare che un'analoga evoluzione possa prodursi tra la Chiesa e gli ebrei.

Da questo punto di vista i cattolici manifestano un'evidente buona volontà.

E gli ebrei accetteranno di ricominciare un dialogo che si era spezzato ai primissimi anni del cristianesimo? E' chiaro che da tutto ciò dipende l'avvenire delle relazioni giudaico-cristiane.

Parigi, 10 febbraio 1975

Denise Judant

---

(15) Ibid., p. 26.

(16) Allocuzione del Santo Padre al Comitato di lega tra la Chiesa cattolica ed il giudaismo mondiale, *La Documentation catholique,* 1669, pp. 110-111.

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo

Bonifacio Baroffio

Mario Caselli

Filippo Garrone

LIBRI

YVES LABBÉ: « HUMANISME ET THÉOLOGIE (pour un preambule de la foi) » - Cerf, Paris, 1974, pp. 362.

L'obiettivo di rifondare a un tempo la metafisica e la teologia fondamentale e di determinare, in funzione di tale rifondazione, lo statuto teologico dei *preambula fidei,* è davvero attuale: tanto più dobbiamo essere grati all'autore di avercelo proposto.

L'autore indica così il suo fine: « abbiamo voluto disegnare un cammino di Dio, secondo le vie della ragione, che non ritorna ai postulati dell'umanesimo » (p. 13).

Non è possibile tracciare un quadro dell'antiumanesimo; l'autore non lo tenta, nonostante l'ampio esame che egli fa delle filosofie che definisce come umaniste, ma è evidente che psicanalisi, strutturalismo e linguistica (espressioni di pensiero determinanti della cultura francese contemporanea, cui egli fa riferimento) sono il quadro d'insieme che corrisponde all'antiumanesimo.

E' proprio un autore francese, il Foucault, ad offrire le formule più radicali alla critica dell'umanesimo. Struttura e processo sostituiscono il soggetto come categorie d'analisi del pensiero: la critica heideggeriana dell'« ontoteologia » dà un esito affine, offrendo una definizione dell'uomo che non è più fondata sulla categoria del soggetto.

Per il Labbé l'umanesimo nasce dal trasferimento del concetto spinoziano di *Causa sui* da Dio all'uomo (ciò avviene nel rovesciamento kantiano dei rapporti tra religione e morale) e dalla sostituzione del Dio finalità etica al Dio *causa mundi* della religione e della tradizione filosofica occidentale. Il trasferimento da Dio all'uomo del concetto di *Causa sui* si compie poi nell'ateismo positivo di Marx e di Feuerbach. Con questa analisi della storia della filosofia il Labbé motiva il giudizio antiumanista (e antimetafisico) secondo cui l'ateismo non è che il semplice rovesciamento della metafisica occidentale, cioè quella che Heidegger ha definito come « ontoteologia ».

Il Labbé fa propria la tesi secondo cui il pensiero ateo non è il pensiero che ha per esito la negazione di Dio, ma quello in cui Dio non ha più spazio nemmeno come problema. Se l'ateismo è il semplice rovesciamento di una filosofia religiosa, allora, pa-

radossalmente, l'uscita dall'ateismo è anche la definitiva uscita dalla religione. Le filosofie antiumaniste sono le filosofie che escono dall'ateismo perché superano il problema della religione. Ora il Labbé vuole dimostrare che proprio rispetto a questo tipo di filosofia è necessario e possibile recuperare l'uomo come soggetto. Ciò ristabilisce nel suo diritto la morale e dunque la metafisica e la teologia.

Quale vertice del pensiero antiumanista, egli prende il neomarxismo strutturalista di Althusser. Dobbiamo dire che questa scelta ci sembra dubbia proprio in quanto lo strutturalismo di Althusser è ancora un marxismo, ed è quindi legato all'attesa di una spiegazione globale della realtà. La linea antiumanista è governata dal principio della inesplicabilità del reale come totalità, e quindi della sua « irrazionalità ». Da questo punto di vista, il punto di partenza costitutivo dell'antiumanesimo ci sembra rappresentato da Nietzsche: da lui inizia la critica del pensiero metafisico occidentale, che è il fondamento della critica heideggeriana all'ontoteologia. A questo tipo di modello esplicativo corrisponde il modo delle scienze della natura, proprio perché esso presuppone la impossibilità di una esplicazione globale e quindi una radicale *inadaequatio Rei et Intellectus.*

Se dunque il Labbé voleva raffrontare l'istanza religiosa all'antiumanesimo più radicale ed effettivamente egemone nel mondo contemporaneo, non era allo strutturalismo marxista che egli doveva rivolgersi. Il rovesciare l'antiumanesimo di Althusser in umanesimo latente non è impresa troppo difficile. Althusser stesso rinvia, per spiegare la causalità metonimica (cioè il ruolo in ultima analisi determinante, eppure non apparente dell'economia), al concetto spinoziano di « causa immanente nei suoi effetti ». La causa spinoziana è pensabile, è compiutamente pensabile, anche se il pensiero è soltanto una sua determinazione. « Se è così, se alla pluralità delle pratiche storiche corrisponde quella degli operatori teorici, se si ha la reimpressione dello strutturato reale e dello strutturante ideale, la determinazione in ultima istanza appartiene alla produzione economica, *o a qualche punto utopico del tutto sociale?* » (p. 216). Il Labbé nota che Althusser, esponendo il sistema della struttura sociale come una totalità razionalmente pensabile, finisce inevitabilmente con il porre surrettiziamente un soggetto pensante, *un punto di riferimento per cui il tutto è Tutto:* « dal lato del soggetto, dell'istanza significante ed unificatrice, dell'adeguazione del reale e dell'ideale, l'uomo si determina come assenza di luogo. Condizione della possibilità del tutto, egli non è niente di ciò che è il tutto. Punto di convergenza della totalità delle pratiche, non è una pratica tra le altre » (p. 217).

Così il razionalismo marxista ha reso riproponibile il tema del soggetto all'interno della struttura althusseriana. E' vero che Althusser ha in certo modo previsto questo rovesciamento e ha parlato di processo senza soggetto, ma ciò lo conduce indubbiamente fuori della possibilità dell'uso del marxismo, e serve semmai a mostrare l'irriducibilità di marxismo e di strutturalismo.

Il Labbé ha così ricondotto l'antiumanesimo all'umanesimo, ha ritrovato nello strutturalismo neomarxista qualcosa della *Causa sui* spinoziana, cioè della matrice stessa dell'umanesimo. Così egli può sostituire, nelle tesi che elabora in conclusione di questa parte del saggio, l'utopia all'economia, il problema dell'uomo e del significato al processo e alla assenza di significato. Egli ritiene di aver recuperato l'etica come relazione interumana, e quindi come passaggio alla metafisica e alla teologia.

Nel cammino dall'etica alla metafisica egli segue il Levinas di « *Totalité et infini* » (cfr. *Renovatio* 1974, n. 3, pp. 392 sg.). Nel Levinas l'infinito è il nome dell'« assolutamente altro », non il nome del soggetto. In questo senso il Levinas può essere indicato come esempio di un punto di partenza non umanista. Per il Levinas l'idea di giustizia si subordina quella di libertà: non è l'io che è irriducibile al

generale (Kierkegaard), è anche l'« altro ». Questo è, dunque, per il Labbé una partenza decisamente antiumanista. Ma lo è poi veramente? Non ritorna anche nel Levinas, in forma diversa, la *causa sui?* Per il Levinas « l'infinito si produce rinunciando all'invasione di una totalità e lasciando lo spazio per l'essere separato. Un infinito che non si richiude circolarmente su se stesso, ma che si ritira dalla distesa ontologica per lasciare spazio ad un essere separato, esiste divinamente. Esso inaugura al di sopra della totalità una società. I rapporti che si stabiliscono tra l'essere separato e l'infinito riscattano ciò che vi era nella contrazione creatrice dell'infinito. L'uomo riscatta la creazione » (op. cit., p. 77). Abbiamo notato l'ombra che la mistica giudaica della Kabbala proietta protettivamente sul pensiero del Levinas. Il Levinas insiste sull'alterità radicale del finito rispetto all'infinito, sul carattere « ateo » della finitezza. Rimane tuttavia una relazione tra finito ed infinito, che non è più di carattere noetico o cosmologico, ma etico. Il Levinas afferma di reincontrare a suo modo « l'idea platonica del Bene al di là dell'essere ». Ma se si concede al Levinas la negazione della mediazione noetica e cosmologica tra finito ed infinito, non cade la possibilità della teologia? Se Dio è la Bontà in quanto *non* è la Verità e l'Essere, come può essere ed essere detta la comunicazione? E d'altro lato: se l'uomo rimane l'unico corrispondente etica la trascendenza dell'uomo sul dell'Infinito, se si conserva in chiave cosmo, si può dire che si è veramente fuori dell'umanesimo?

L'ontologia traspare in filigrana sotto la riduzione etica del Levinas, e il recupero che il Labbé ne compie è assolutamente agevole perché si tratta soltanto di mettere in evidenza delle premesse che sono già poste.

Il Levinas, nota il Labbé, facendo dell'altro uomo il principio della obbligazione morale del soggetto, rende il soggetto un possibile strumento dell'altro uomo: vi è infatti la possibilità che l'altro uomo giunga sino all'esercizio totale della violenza, sino all'omicidio. E' una prospettiva che il Levinas considera, limitandosi però all'ipotesi del servaggio, nella luce della dialettica hegeliana tra servo e padrone. Egli non considera la possibilità della assoluta violenza dell'altro sul soggetto. Ora, afferma il Labbé, la violenza assoluta toglie la possibilità che l'altro uomo sia il principio assoluto della obbligazione morale per il soggetto. Questa è la via etica alla dimostrazione della esistenza di Dio: il vero « altro », per il soggetto, non è l'altro uomo, che può essere omicida, ma un «altro » portatore di assoluta giustizia.

Il Labbé sceglie dunque l'« altro » in funzione della esigenza del soggetto; la giustizia deve comprendere anche la libertà del soggetto. Con ciò il Labbé mette in luce che, nonostante tutto, una relazione che dà senso al soggetto e lo fonda, è già presente nel sistema del Levinas, che sembra piuttosto un'inversione che un abbandono della dialettica, una sua riproposizione a partire dall'« assolutamente altro ». Facendo sì che l'altro comprenda il soggetto nella sua « giustizia », il Labbé mostra che lo schema dialettico è presente nel Levinas e che vi può essere messo in evidenza soltanto portando innanzi una situazione la cui realtà è così irrecusabile (e che il Levinas rifiuta di considerare) come quella dell'omicidio.

Ma nel sistema del Levinas l'Infinito non è creatore; esso ha reso possibile lo spazio per la realtà, che è « assolutamente altro » rispetto all'Infinito. E' per questo che non vi è mediazione né noetica né mistica tra il finito e l'Infinito. L'unica mediazione è quella etica, e il Labbé l'ha acutamente colta.

Tuttavia, proprio per questo, egli non può se non surrettiziamente introdurre l'identità tra l'«assolutamente altro » cui egli è giunto sulle vie del Levinas, e il concetto biblico di Creatore. Il Labbé lo tenta affermando che il concetto di Dio è estraneo alla filosofia e può esservi introdotto solo dalla religione, anche se la filosofia poi può esprimerlo come conforme a ragione: perciò l'« assolutamente altro », « l'unico giusto » della filosofia può

essere identificato con il Dio della religione: e il Dio della religione può essere espresso con le categorie filosofiche dell'« assolutamente altro » e dell'« unico giusto ».

La questione non è così semplice. Il Dio della religione non è compatibile con ogni figura filosofica che possa rivestirne qualche attributo, e, viceversa, non ogni filosofia è compatibile con il Dio della religione. Il Dio della religione è il Creatore, e non può essere definito con i termini dell'« assolutamente altro » e dell'« unico giusto » che mediante una riformulazione di questi attributi: ma ci si può allora domandare se il nuovo uso di questi attributi non sia puramente equivoco rispetto al significato che essi avevano nella loro filosofia originaria.

La filosofia del Levinas può essere trasformata sino a denominare « Dio » ciò che egli definisce come « Infinito » e ciò che egli definisce « giustizia », ma si deve concedere allora al Levinas il carattere puramente etico, non noetico né cosmologico, della relazione tra Dio e uomo.

Ciò si ripercuote inevitabilmente nella trattazione che il Labbé fa dei *preambula fidei.* Egli è indotto ad assimilare la struttura della conoscenza naturale di Dio a quella dell'atto di fede, a garantirne cioè la libertà, in quanto atto della volontà: « noi formuliamo l'ipotesi che il *preambulum fidei* non meriterebbe il suo nome, e non potrebbe assumere la sua funzione, se non anticipasse in qualche modo l'ordine interno dell'atto di fede » (p. 346).

Mentre secondo la tesi comune della teologia cattolica l'affermazione razionale di Dio anticipa solamente l'oggetto e non l'atto di fede, per il Labbé « il giudizio del preambolo costituisce una precomprensione della fede » (p. 347).

A questo punto il Labbé si trova di fronte al medesimo problema della teologia umanista, dal Blondel al Rahner, quello cioè di dover rispondere all'obiezione di implicare il soprannaturale nel naturale, la fede nella ragione. Fare del *preambulum fidei,* cioè della conoscenza naturale di Dio, una precomprensione della fede significa appunto porre il problema nei termini classici della « nuova teologia » degli anni quaranta: una classica teologia « umanista ». Il Labbé qualifica anche la relazione tra atto di fede e preambolo di fede, parlando di una « somiglianza di relazioni » e di una « omologia di struttura ». Porre il rapporto tra « omologia di struttura » e « precomprensione » servirebbe a chiarire meglio il pensiero dell'autore, ma ciò non viene fatto.

Quello che importa notare non è tanto la singolare situazione in cui è giunto, sul piano dei rapporti tra ragione e fede, questo tentativo di usare della filosofia del Levinas come figura di teologia naturale, quanto di vedere perché vi è giunto. Avendo sul piano della fondazione della teologia naturale usato di una filosofia che riduceva il rapporto uomo-Dio alla dimensione etica escludendo quella noetica e quella cosmologica, il Labbé ha dovuto dare una struttura etica anche al *preambulum fidei:* « se l'affermazione di Dio riveste la figura di una prova *(preuve),* essa non cessa di essere, per la volontà chiamata a rispondere d'altri e posta di fronte alla violenza, una lotta *(épreuve)* » (p. 346). Il *preambulum* così formulato non ha contenuto noetico, ma etico e volontaristico.

La ricerca del Labbé è uno sforzo ammirabile e meritorio nelle presenti circostanze culturali. L'impresa di ridare uno spazio alla teologia naturale è un'impresa cosaggiosa e giustificata. Ma dubitiamo che la scelta del pensiero del Levinas quale fondazione metafisica sia una scelta produttiva e significante. Quel pensiero ci è sembrato più la trascrizione filosofica di una teologia (quella della Kabbala e della mistica giudaica) che non una filosofia. Il recupero dei concetti teologici all'interno di essa è certo agevole, ma si rischia poi di trovarsi di fronte ad una teologia diversa da quella del Dio creatore.

Veniamo così a quello che ci pare il punto di debolezza della linea di ricerca del Labbé: quello di aver con-

cesso che si poteva non riformulare, ma abbandonare del tutto la metafisica classica, che si doveva accettare di riformulare la teologia naturale a partire dalla critica di Heidegger all'« ontoteologia ».

Questo postulato non motivato è rimasto in fondo a questo libro e ne ha condizionato l'esito.

G. B. B.

AA.VV.: « ORTODOSSIA E REVISIONISMO » - Università Gregoriana, Roma 1974, pp. 252.

La teologia è immersa nel problema ermeneutico, e alcuni professori della Gregoriana hanno offerto un contributo singolare al nuovo quadro in cui vengono situati i problemi teologici. Essi hanno paragonato il principio cattolico dell'unità dogmatica a processi analoghi situati all'interno di tradizioni diverse, non religiose.

Il principio dogmatico è stato così assimilato al principio di legittimità: il libro reca infatti come sottotitolo « studio interdisciplinare su processi di legittimazione ». I riferimenti sociologici sono più che evidenti. Basta paragonare il tipo di linguaggio usato dai professori gesuiti con i grandi saggi storici di Guglielmo Ferrero: « Avventura » (su Napoleone), « Ricostruzione » (su Talleyrand) e infine « Potere » (sui principi di legittimità). I professori resterebbero meravigliati, se sapessero che, nel sistema di Ferrero, la loro posizione corrisponde sorprendentemente a quella di Talleyrand. Ma la sociologia è oggi un gergo inevitabile: come resistere al fascino di tradurre nel linguaggio sociologico della legittimazione il principio cattolico dell'unità dogmatica?

I processi esaminati sono il diritto romano, il cristianesimo, il marxismo e la tradizione cinese. Ciò che è assunto come postulato, senza esser dimostrato, è l'omogeneità di questi processi. Ciò appare evidente nel titolo, improntato alla storia del marxismo. Dovremmo dire che Rahner, Lonergan, Schoonenberg, Küng occupano il ruolo che nella socialdemocrazia svolse Bernstein (e poi Sorel o Croce)? I teologi sono soliti rovesciare nel sacco dell'analogia tutti i paragoni zoppicanti: *partim convenit, partim non convenit.* E così sia, anche in questo caso.

Abbiamo letto con vero gusto il testo di Olìs Robleda sul diritto romano, che non dice nulla di nuovo, ma sente la buona scuola. Le cose che egli ha scritto, si trovano già, ad es., in Bonfante, Riccobono o De Francisci, ma fa piacere sentirle dette bene, con l'evidente vantaggio di chi maneggia il linguaggio giuridico unitamente a quello filosofico e teologico.

C. Martini sostiene che si può applicare al Nuovo Testamento, ai Concili Ecumenici e agli atti solenni del magistero un'interpretazione selettiva, anzi una reinterpretazione radicale come quella che il Nuovo Testamento applica al Vecchio. Non ci sembra si possa sostenere che un tempo della Chiesa si trovi nei confronti del tempo che lo ha preceduto negli stessi rapporti in cui il Vecchio Testamento si trova con il Nuovo.

L'unicità dell'evento Cristo stabilisce regole uniche, e pone in luce la direzione a Cristo del Vecchio Testamento quale unico autentico senso di lettura. L'evento cristiano ha in sé la sua norma, e la storia della sua comprensione deve appunto mantenere questa precisa ed inequivocabile unità di senso. Che il processo di tale ricerca non sia semplice è evidente, che un testo della Scrittura o un dato della Tradizione possano essere più particolarmente in gioco sembra chiaro; ma alla fine del processo resta una linea ortodossa ed una sola. E' evidente, per stare all'esempio del Martini, che nella questione dell'*accessio* dei gentili alla Chiesa, la linea ortodossa è quella paolina, e non quella giudeo-cristiana.

Il carattere incerto e faticoso del processo non toglie che la nuova orto-

dossia, che ne è il risultato, sia l'ortodossia *tout court:* l'infallibilità della Chiesa significa appunto che essa risolve la nuova questione in riferimento al senso e alla totalità della Rivelazione.

L'alternativa a tale soluzione è risolvere la definizione dogmatica in egemonia politica, in vittoria di un partito ecclesiastico, oppure lasciare aperte come possibilità anche le soluzioni condannate, dando vita al più completo pluralismo diacronico, radicalmente incompatibile con il concetto di ortodossia.

Il problema dello sviluppo dogmatico è trattato da Z. Alszeghy e M. Flick come « strutturazione della legittimazione dogmatica ». Il processo di legittimazione dogmatica è così definito: « la legittimazione teologica non è dedotta da qualche "luogo teologico" isolato, ma non si basa neppure esclusivamente sulla struttura dei principi teologici reciprocamente condizionantisi.

« L'immagine globale stessa, tessuta da asserti teologici impliciti, è a sua volta influenzata dalle domande e dalle esigenze, emergenti dalla prassi, e a cui si vuole dare soluzione. Si potrebbe dire perciò che un'opzione è teologicamente legittimata, quando corrisponde a tutti i luoghi teologici e alla situazione contingente percepita nell'esperienza cristiana. Il processo della legittimazione potrebbe essere paragonato con la soluzione di un'equazione con molte incognite, di cui ciascuna potrà essere determinata in base alla possibilità di essere introdotta in rapporto dovuto con gli altri dati » (p. 111). Il problema è proprio quello di intendere ciò che significa « in rapporto dovuto ».

Il problema degli autori nasce dalla filosofia ermeneutica, che accetta il valore esegetico dei pregiudizi con cui il soggetto si accosta al testo. Ma i professori gesuiti non determinano chiaramente la natura di tali pregiudizi: essi si limitano a dire che il cristiano deve leggere il vangelo tenendo conto della sua esperienza mondana, così come egli osserva la situazione mondana alla luce della fede. Siamo di fronte ad una formulazione del circolo ermeneutico come principio di struttura della legittimazione dogmatica.

Nella formulazione che gli autori danno, testo ed interprete sono, con il medesimo titolo, « luoghi teologici ».

Ciò non sembra consono al principio dell'unità della Rivelazione oltre il tempo e la determinatezza storica: l'unità dogmatica suppone che un enunciato possa conservare il medesimo senso in due contesti storici diversi ed essere apprezzato dall'interprete che viene dopo nel tempo con il medesimo significato che fu posto alle origini. Ci pare che i due professori gesuiti abbiano assunto eclletticamente il circolo ermeneutico senza tenere conto che il principio che lo sottende (cioé la finitezza della coscienza storica) è incompatibile di fatto con il principio dell'unità dogmatica.

Più tradizionale è l'opinione di E. Hamel, che scrive sui tipi di legittimazione in teologia morale. Ma egli non sembra supporre il delicato problema del circolo ermeneutico posto dai dogmatici e dal biblista.

L'Hamel giunge sino all'interrogativo « pluralismo legittimo o eresia? ». Pertanto non dirime nettamente la questione, ma ciò che scrive poi sul modo in cui alcuni moralisti legittimano l'omosessualità (cioè la semplice eliminazione dell'autorità di S. Paolo), mostra che egli inclina verso la seconda soluzione, ricorrendo all'ironia invece che alla condanna. La tesi che l'omofilia e il suo dilagare siano « la risposta naturale al problema della sovrappopolazione », che l'Hamel ha visto sostenuta da qualche moralista che non cita, è ironia oggettiva, il riso delle cose.

Il saggio del padre Wetter è un saggio di grande interesse, che tratta delle vicissitudini della filosofia, delle scienze della natura, della cibernetica e delle scienze sociali nella *summa* totale sovietica. A ciò fa seguire la storia della controversia sul revisionismo nella socialdemocrazia tedesca e la polemica Bernstein - Kautsky. Si tratta di un saggio sull'« ortodossia »

marxista, nata dall'assunzione del marxismo come scienza totale della società e della storia.

Ma il Wetter non tenta neppure un paragone tra la coppia « ortodossia - revisionismo » nel marxismo e nel cattolicesimo. Le sue tesi andrebbero discusse proprio all'interno del marxismo. Marx riteneva di aver raggiunto la vera scienza della società e di averla raggiunta perché era arrivato nella storia delle classi il momento storicamente maturo per la sua apparizione.

Marx non aveva nessuna conoscenza dei delicati problemi epistemologici propri della scienza della natura. Non a caso il conflitto all'interno dei marxismi scoppiò circa i rapporti del marxismo come scienza totale della società con le esigenze di sviluppo delle scienze della natura (e della stessa scienza economica).

Il problema del « revisionismo » è un certo momento del conflitto tra marxismo-scienza della società e lo sviluppo delle scienze. Quali somiglianze ha questo tipo di conflitto con la legittimazione dogmatica ecclesiastica? Esiste un problema analogo anche nei rapporti tra teologia e scienze della natura, tra teologia e scienze umane. Ma il semplice accostamento del saggio del padre Wetter a quello dei dogmatici non dà alcun lume circa la comparabilità di marxismi e teologie. Lo studio del padre Huber sui rapporti tra teoria marxista e avvenimento storico (considerati in Lenin, Dahrendorf e Althusser) è anch'esso di grande interesse: si desidererebbe continuare la lettura e vedere considerati altri autori.

Ma neanche il p. Huber rende conto della convivenza del suo saggio con quello dei teologi.

Il testo del padre Shih infine ha qualche spunto interessante sulla rivoluzione della dinastia Chou ed il linguaggio maoista sulla rivoluzione.

Potremmo dire che forse il senso del libro sta nel dire che la legittimazione teorica delle azioni presenti con le verità antiche è una necessità inevitabile, ma si presenta in ogni caso come un'operazione mal riuscita: la storia è essenzialmente interruzione di continuità. Ma ciò è un'ipotesi, di cui non sappiamo il fondamento. Tutto ciò che il padre Carrier, rettore della Gregoriana, ci dice, è che si tratta di una « ricerca interdisciplinare » su un « punto ritenuto oggi come centrale ». Ma quale sia questo punto, come abbia avvicinato i ricercatori, quali problemi o linguaggio comune esso abbia suscitato, il rettore non dice.

Il libro è composto di ricerche parallele, non integrate. Ci sembra poco per una parola così risonante come « interdisciplinarietà », uno degli ultimi successi del gergo teologico corrente.

Speriamo solo che non ci si prepari una teoria sociologica del cambiamento, di cui si intende lo sviluppo dogmatico come una sottospecie. Non abbiamo del resto visto recentemente applicate allo sviluppo teologico le ricerche demografiche sullo sviluppo della popolazione?

G. B. B.

BRUNO SECONDIN: « SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI (esperienza e dottrina) » - Institutum Carmelitanum, Roma 1974, pp. 515.

La grande mistica del Carmelo non riformato è presentata dal Secondin, sia sul piano della biografia e della storia spirituale, sia su quello della dottrina.

Sia su un piano sia sull'altro spicca la personalità della santa, con la sua originalità ed il suo profondo inserimento nella tradizione.

Maria Maddalena è la santa delle visioni; in essa la *visio* immaginaria gioca con una singolare potenza, in un quadro estatico, accompagnata dalle locuzioni. Tali fenomeni si situano tuttavia con maggior ampiezza all'inizio della vita spirituale, con i *Quaranta Giorni*, in cui l'estasi succede all'esta-

si. Ma ciò avviene proprio perché la grazia conferita alla santa è data per la « renovatione della Chiesa », e i *Quaranta Giorni* sono anche la manifestazione di una vocazione e di un compito. Già compare il carattere ecclesiale e « storico » della mistica di Maria Maddalena de' Pazzi. Tuttavia gli stessi Quaranta Giorni ci mettono subito in contatto con la dimensione trinitaria e teandrica che caratterizza, con vivezza e profondità di dottrina, la de' Pazzi. Dal dialogo con lo Sposo Verbo, legato a temi classici (meditazione della passione, scambio del cuore con Gesù e Maria, baci mistici, stimmate invisibili) si giunge alla settimana dello Spirito Santo, in cui Maria Maddalena partecipa alla vita intratrinitaria e contempla la propria anima deiforme « immagine, operazione, possesso della stessa Trinità ». Ai *Quaranta Giorni* estatici seguono cinque anni di prova, « il lago dei leoni », cinque anni di tenebre e di aridità. E' durante questi anni che essa scrive le lettere al papa, all'arcivescovo di Firenze, a religiosi e religiose sul rinnovamento della Chiesa. Attraverso la prova della desolazione, essa acquista l'« intrinseca purità » (la purità è per Maria Maddalena il *proprium* dell'essere divino) che si raggiunge soltanto con l'umiltà e l'« annichilatione ». Le formule dell'« annichilatione » risentono dell'influenza del *Compendio di Perfezione* del Gagliardi da essa personalmente posseduto. Ma non sembra che quest'influenza vada più in là di una formula: l'indifferenza al desiderio del paradiso e dell'inferno.

Il risultato del « lago dei leoni » è la divinizzazione. Essa avrà « alli occhi della mente sua la presentia di esso Dio » in modo permanente. Proprio per questo essa può divenire allora maestra delle novizie. L'amore del prossimo è, in Maria Maddalena, il coronamento dell'amore divino. Quando l'unione con Dio è raggiunta e Dio è presente innanzi alla coscienza, allora dall'unione posseduta e gustata nasce la pienezza dell'effusione. Amore di Dio e amore del prossimo, contemplazione e azione si fondono in una sintesi in cui il minore è il coronamento del maggiore: l'amore del prossimo dell'amore di Dio, la contemplazione dell'azione. Qui Maria Maddalena segue strettamente il IV Vangelo: Giovanni Evangelista è del resto uno dei suoi santi ed un costante punto di riferimento.

Essa vive profondamente la vita della comunità religiosa e, al tempo stesso, guida le novizie sulla via che ha imparato: ciò ricorda direttamente la situazione di S. Teresa di Lisieux. Anch'essa sente fortemente il valore della preghiera comunitaria e dell'obbedienza, come segno della purezza e della pienezza della carità. Ma qui ora soccorre un altro singolare parallelo con la santa di Lisieux: l'ultima malattia si congiunge con un senso della perdita di Dio, con la mancanza del sentimento della grazia, a tal punto che essa doveva operare « come mai havesse avuto lume di Dio » (p. 190).

Non manca nemmeno a Maria Maddalena il senso dell'*humour* di Teresa di Lisieux: essa, in questo stato, si descrive come « fritta nella padella » (p. 193). « Si aiutava da se stessa a sollevarsi, cercando giovare al prossimo con alcune piacevolezze esterne » (p. 195). E' il modo dell'esercizio della carità che ci è descritto nei « derniers entretiens » di S. Teresa.

Il « morir d'amore » di Teresa di Lisieux ha il medesimo aspetto oblativo, connesso alla Croce, di quest'ultimo ammonimento di Maria Maddalena: « Mettete tutte le forze vostre in divenirle simile (alla croce di Cristo), perché esso tanto più vi amerà quanto più, essendo prive di ogni consolatione, patirete alcuna cosa per amor suo et in esso patire vi godrete » (p. 197).

L'imitazione di Cristo è da Maria Maddalena fondata sulla teologia giovannea dell'incarnazione redentrice: Dio è infinito amore, amore sino alla morte, e questo amore-morte di Dio è la divinizzazione dell'anima, la quale, nell'amore del prossimo, ripete il gesto divino e manifesta così la divinizzazione.

Il Secondin dedica una parte ampia

dell'opera ad esprimere la dottrina spirituale di Maria Maddalena.

Questa parte è tuttavia troppo descrittiva, e manca qualche volta di sottolineare la novità dottrinale di Maria Maddalena. Si può indicare al riguardo il tema del «morto Verbo ». Il Cristo glorioso è, in quanto Agnello sacrificato, rappresentato nella Trinità come « morto Verbo ».

Ecco il testo di Maria Maddalena: « L'operante Padre ed il morto Verbo nel seno di esso Padre. Il separato e sempre unito Spirito Santo... Opera questo Padre nel circuito del cielo, e nell'abisso della terra... Lo Spirito Santo così ascosamente concorre all'operazione del Padre... Il Verbo (per dir così) si sta nel seno di esso Padre morto, tacendo e loquendo, facendosi cieco e vedendo ogni cosa, non eleggendo di operare, [ed] è l'operante... La manifestazione dell'opera non la fa né il Padre, né il Verbo, né lo Spirito Santo, ma il sangue, il quale uscendo dalle viscere del Verbo incarnato fa questo: che infondendosi nell'anima, la eleva e la inebria in modo tale che non pare habbi più bisogno di infondersi in lei. Anzi essa poi lo diffonde nell'altri, ed esso pure si resta nelle viscere di esso Verbo » (p. 276).

Appare evidente il fondamento nel corpus giovanneo di quest'intuizione. Giovanni unisce la croce e la gloria, il supplizio e l'ascensione. Il Verbo esprime così nel tempo della salvezza la sua *kenosis* gloriosa, e l'anima è divinizzata partecipando a tale *kenosis*.

Il medesimo tema dell'Agnello sgozzato è nell'Apocalisse, che fonde anch'essa croce e gloria, sino alla consumazione di tutte le cose, alle nozze tra la nuova Gerusalemme e il Signore Gesù.

Il tema dell'annichilamento proprio di alcune correnti spirituali derivate dalla mistica renana e che ebbero anche esiti quietisti, viene qui integrato nel mistero trinitario, risolto nella partecipazione dell'anima alla *kenosis* gloriosa ed operante del « morto Verbo » nella Trinità.

Ma questo solo accenno mostra che la meditazione teologica sull'opera di Maria Maddalena, cui questo libro lodevolmente contribuisce, ha ancora innanzi a sé molto cammino.

Così la dottrina del sangue di Cristo (visto come il dono salvifico del « morto Verbo ») ricorda temi di Caterina da Siena, ma assume, nella prospettiva di Maria Maddalena, un significato teologicamente assai più denso. Il sangue di Cristo è la carità divina, divenuta dono teandrico: « La comunicazione tua, dice Maria Maddalena al Verbo, hora ha a essere sangue, soave sangue, ameno sangue. Le delitie degli uomini sono a essere col tuo sangue. O questa anima, Signore, la concepisci di sangue, la partorisci di sangue, la lavi col sangue, la nutrisci di sangue, la incoroni di sangue... » (p. 278).

Il sangue comprende così la totalità dell'opera divina, la creazione, la redenzione, la glorificazione.

Tuttavia Maria Maddalena sottolinea fortemente la differenza tra la glorificazione redentrice e la glorificazione senza peccato originale. Anche senza il peccato originale l'uomo avrebbe ricevuto egualmente la gloria divina; ma in tal caso « la gloria che vi harei dato (parla il Padre) in parte sarebbe stata da voi, non havendo commesso il peccato, sendo che vi creai con il libero arbitrio. Et tanto sarebbe differente la gloria che vi harei data da questa che ora vi do, quanto la creatura è differente da me. O quanto, figlia, è grande quella gloria che vi do! » (p. 314).

Senza il peccato originale la glorificazione non sarebbe stata veramente divinizzazione: è da notarsi che il Verbo, per Maddalena, si sarebbe incarnato anche nell'ipotesi di fedeltà dell'uomo alla prima legge. La lontananza che il peccato crea tra Dio e l'uomo è tale che solo la totalità di Dio può colmarla; e in Maria Maddalena Dio appare come amore infinito, che supera ogni barriera e converte la lontananza del peccato in pienezza di vita divina: « Fu necessario che tutta la Trinità si movessi, senza esser mossa da essa creatura, anzi sendogli contraria » (p. 317).

Per questo Maria Maddalena, con

efficace espressione, chiama « l'humanità del mio Verbo, corona dell'essentia della Trinità » (p. 323). Maria Maddalena è veramente una mistica della teandria, dell'*ekstasis* di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio. E' il mistero della *kenosis* salvifica e dell'esaltazione della creatura all'ordine divino che essa vuole annunciare.

Maria Maddalena trova la forza piena dell'espressione, anche per indicare non solo l'*ekstasis* di Dio, il mistero della *kenosis*, ma anche la realtà della divinizzazione nell'uomo: « Non più un solo Dio, ma mille, mille dii, un solo Dio in *essentia* e in tre Persone, ma mille, mille dii per partecipatione, comunione et unione » (p. 238).

Se si pensa alla divisione che la mistica essenzialista di Benedetto da Canfield avrebbe suscitato nel Carmelo francese, e al pericolo quietista che la mistica dell'essenza, dell'annientamento e della passività avrebbe portato in sé, non si può non sottolineare come Maria Maddalena esprimesse la pienezza della divinizzazione in chiave trinitaria e fondasse in chiave rigorosamente trinitaria il discorso sull'umanità di Cristo.

Il confronto con i due maggiori mistici del Carmelo riformato, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, non potrebbe far notare come la mistica della santa fiorentina riposi con potenza ineguagliata nella pienezza del mistero trinitario e teandrico. Il problema della contemplazione di Dio e del ruolo dell'umanità di Cristo è risolto a livello teologicamente e spiritualmente completo.

Ci pare perciò giusta l'intenzione del Secondin di far risaltare la statura della santa del suo ordine anche di fronte alla grande tradizione della riforma carmelitana.

Speriamo che il libro giovi ad aprire maggiormente l'attenzione sulla carmelitana fiorentina, che ci sembra uno dei maggiori mistici della Chiesa Cattolica. Essa non ha titolo, forse, per appartenere anche alla storia della letteratura, oltre che alla storia della mistica: essa dettò in estasi e non diede importanza allo scritto in quanto tale; ma ciò non dovrebbe certo sminuire il riconoscimento del grande messaggio che essa ci porta, e che forse ha proprio in questo tempo di « renovatione della Chiesa » l'occasione preparata, il suo autentico destinatario.

G. B. B.

RICCARDO TERZOLI: « IL TEMA DELLA BEATITUDINE NEI PADRI SIRI. PRESENTE E FUTURO DELLA SALVEZZA » - Pont. Sem. Lombardo in Roma, Ricerche di Scienze Teologiche - Morcelliana, Brescia 1972, pp. 210.

Duplice è l'interesse della presente investigazione condotta sui testi originali: a) l'argomento trattato che riguarda non solo l'escatologia, ma anche la storia della salvezza nella sua globalità; b) gli autori e le fonti esaminate. Come con amarezza rivela l'A. nell'introduzione, per troppi cristiani, anche sacerdoti e « colti », termini quali *Atti di Tommaso, Libro dei gradini, Qurillona* sono pressoché del tutto insignificanti. Con la conseguente perdita di quella parte del messaggio della Chiesa antica che dobbiamo fare nostra per veramente *vivere et sentire cum Ecclesia.* L'interessamento per i problemi del futuro e di altre culture a noi contemporanee è autentico se è accompagnato da un'apertura analoga verso il passato e le sue molteplici forme di pensiero.

Il lavoro procede analiticamente e indaga in capitoli successivi sette tra autori o fonti dell'antica letteratura siriaca dal *Vangelo di Tommaso* fino al *Libro dei gradini.* L'ambito di tempo di queste opere si estende quindi dagli inizi della letteratura siriaca nell'ambiente giudeo-cristiano fino al secolo IV. « Questo termine non è arbitrario, considerato che, nel corso del secolo successivo, l'insorgere delle controversie cristologiche caratterizza

la letteratura siriaca in modo da renderla notevolmente diversa rispetto all'età più antica » (p. 7).

Il *Vangelo di Tommaso,* sulle cui origini continuano a proporsi ipotesi diverse da esegeti e patrologi, è un'opera il cui significato rimane ancora incerto. Senza prendere posizione nella controversia di cui esso è oggetto, l'A. vi riscontra i temi escatologici che in seguito emergeranno nelle opere ulteriormente esaminate: il regno, legato alla persona di Cristo, sembra nel Vangelo già una realtà presente, mentre negli altri testi siriaci è esclusivo del tempo futuro; la vita è il ritorno alla perfezione primitiva, all'integrità di Adamo che secondo tradizioni giudaiche coincide con l'unità umana asessuata. Non mancano accenni alla beatitudine dei solitari e al concetto di riposo. Emerge infine anche la tematica del paradiso e dei suoi alberi incorruttibili. Temi che, esaminati sia complessivamente sia particolarmente, paiono suggerire un'origine giudeo-cristiana dell'opera contro l'ipotesi di quanti sostengono di essere dinanzi ad uno scritto gnostico.

Le *Odi di Salomone,* accessibili in Italia già dal 1914 nella traduzione con ricco commento di Tondelli, costituiscono un pregevole esempio di primitiva lirica cristiana, secondo cui, abolita una separazione tra futuro e presente, il credente fa esperienza di Dio « ritornando » a vivere lo stato paradisiaco. Già in questa vita il giusto si trova in paradiso piantandovi come un albero che gode già nel presente le delizie divine.

Liberazione, vita e incorruttibilità sono pure viste come prerogative che determinano la vita terrena del giusto che ha conosciuto Dio.

L'unione mistica con Dio è vista in termini poetici che purtroppo non aiutano nella comprensione: « Io brucio per l'amato, e lo ama la mia anima; e dove è il suo riposo anch'io sono... Io sono mescolato a lui, così che l'amante trovi l'amato; perché lo ama il figlio così che divenga figlio. Infatti chi si unisce a lui, che non è mortale, anch'egli diventa senza morte. E colui che nella vita se ne compiace sarà vivente » (*Ode III,* 5. 7-9). I cenni alla beatitudine futura sono molto rari. « La frattura decisiva non sta tra il mondo presente e quello a venire, ma tra l'ignoranza e la conoscenza di Dio » (p. 26). Proprio questa concezione sarà un dato scontato per gli autori siri posteriori.

Difficile l'interpretazione delle *Odi* in chiave cristologica. Nell'esame dei testi non può essere escluso — ma neppure affermato con totale certezza — un influsso della liturgia, che potrebbe ritrovare in varie espressioni liriche un riflesso di azioni sacramentali o rituali. Fatto, questo, sottolineato in modo particolare dal Daniélou. In tale prospettiva si potrebbero leggere, ad esempio, varie immagini (acqua, abito, luce) dell'*Ode XI* — descrizione del paradiso —, che costituiscono una possibile eco dei riti e della teologia battesimale.

Di straordinario interesse per la conoscenza della Chiesa siriaca sono gli *Atti di Tommaso.* Basti citare le pagine che testimoniano il rituale battesimale con l'anticipazione dell'unzione (la nostra confermazione) rispetto al lavacro d'acqua (il nostro battesimo) e le due epiclesi (cc. 27 e 50) di cui la seconda è presente in traduzione latina nel sacramentario irlandese clm 14429 (ed. Dold-Eizenhöfer n. 38: « collectio della Messa della Circoncisione »). Lasciando da parte queste particolarità e altri problemi tra cui quelli suscitati dai due cantici inseriti negli *Atti* (quelli « della sposa » e « della perla »), sottolineiamo alcuni temi dell'opera in riferimento all'escatologia.

Manca negli *Atti* una descrizione del mondo futuro. « Non si parla mai del paradiso e dei suoi alberi; gli accenni al cielo sono rarissimi, e le altre sommarie indicazioni (luogo, presenze, luce, gloria...) sono per lo più casuali e prive di importanza particolare » (p. 44). Tuttavia il riposo è lo stato di beatitudine definitiva dei beati, può essere identificato con il regno o è comunque con esso congiunto ed è proprio della vita futura.

Il destino dei beati è determinato inoltre dalla visione di Dio. Gli umili vedranno il volto del Signore (Cristo?).

Ritornando a concezioni presenti nel *Vangelo di Tommaso* e di origine giudaica, compare una certa svalutazione della vita presente e la beatitudine (asessuata) è collegata di nuovo con il futuro. Il rifiuto del mondo e altre accentuazioni di marca encratica possono derivare da un ambiente rigidamente ascetico quale era appunto il siriaco, senza far dipendere necessariamente tematiche e deformazioni particolari da una matrice gnostica.

Nello studio di *Afraate* la sua concezione escatologica è esaminata passando in rassegna successivamente vari trattati del saggio persiano rimasto immune da qualsiasi contatto con il mondo greco-romano. Ad un breve commento dei testi che interessano l'escatologia-beatitudine — molti dei quali sono pubblicati — segue un'indagine linguistica dei termini chiave: luogo, cielo, vita, paradiso, regno.

Dopo quanto si era visto precedentemente, risalta il fatto che « la beatitudine è assolutamente riservata al futuro » e che la beatitudine, soltanto escatologica, non implica un ritorno al « paradiso perduto ». « Afraate, unico tra i Siri, non sembra conoscere lo schema teologico della felicità finale come ricupero del paradiso originario; anzi, il paradiso è per lui un tema assolutamente secondario » (p. 77).

Peculiare di *Afraate* è un'altra concezione secondo cui non esiste uno stato intermedio. In prospettiva chiaramente cristologica nel trattato « *Sui figli dell'alleanza* » lo scrittore persiano afferma che alla fine dei tempi « lo spirito, sentendo il clamore che aspettava, subito aprirà i sepolcri e farà risorgere i corpi e ciò che è sepolto in essi, e li rivestirà della gloria che ha portato con sé. Esso starà all'interno per la risurrezione del corpo, e la gloria all'esterno per il suo ornamento; e sarà divorato lo spirito animale dallo spirito celeste, e tutto l'uomo sarà di spirito quando il corpo sarà in esso; e sarà divorata la morte dalla vita, e il corpo sarà divorato dallo spirito. E volerà (sostenuto) dallo spirito l'uomo incontro al re, e lo riceverà con gioia, e Cristo sarà generoso con il corpo che ha custodito il suo spirito con purità... » (p. 56).

Per *Efrem* il Terzoli segue un procedimento analogo a quello usato per il Padre precedente: esamina le singole opere che interessano il tema a partire dai 15 « *Inni sul paradiso* ». Preoccupazione viva dell'A. è di leggere il Padre collocandolo nel suo mondo particolare, senza forzare i testi per adattarli ad interpretazioni occidentali e moderne. In questo senso egli legge criticamente anche vari studi su *Efrem* quali i lavori di E. Beck: « accuratissimo ed esteso — lo studio sugli *"Inni sul paradiso"* — è tuttavia talora confuso e viziato da presupposti teologici occidentali » (p. 84). A proposito dello studio sulla cristologia di *Efrem* fatto dal Leloir, il Terzoli afferma che « l'autore, filologo di valore, è teologo ed ermeneuta di quart'ordine » (p. 134).

Tenuto conto che la redenzione è costituita principalmente dal ritorno al paradiso degli inizi, si comprende la centralità del concetto/realtà paradiso in tutta l'opera dell'autore siriaco. La storia umana presenta tre stadi: gli inizi, la Chiesa e la realtà escatologica. Con un procedimento che si ritrova anche in altre fonti — ad esempio, nel *Libro dei gradini* a proposito delle tre liturgie: visibile ecclesiale, interiore del cuore e celeste — *Efrem* usa queste realtà della storia umana con i loro simboli « che si richiamano e si spiegano a vicenda: la Chiesa infatti è la realtà paradisiaca già parzialmente (ma realmente) presente; il paradiso è ritorno all'inizio ed è a sua volta strutturato secondo categorie ecclesiali sacramentali; o, più precisamente, secondo categorie di origine ebraica (giardino, alberi, profumi...) rilette alla luce della realtà di Cristo/Chiesa » (p. 140). Pur essendo descritto con categorie paradisiache, lo stato finale dell'uomo non è un semplice ritorno al paradiso iniziale. I beati, che godono le delizie future in gradi diversi — a seconda che siano peccatori pentiti, giusti, asceti o martiri —, sono vivificati dall'aria e dal profumo (= lo Spirito) che ridesta l'anima, la quale non può entrare in

paradiso senza il corpo. Per questo, dopo la morte, essa in un recinto attende di ricongiungersi con il corpo. Al centro del Paradiso c'è Cristo che continua la sua funzione di rivelatore del Padre: il giusto lo contempla in misura maggiore o minore a seconda dei meriti della vita terrena. « Cristo è la chiave di lettura dell'Antico Testamento; la teologia (di Efrem), di modello giudaico, legge Cristo e la sua opera in categorie tendenzialmente veterotestamentarie, ed insieme interpreta tali categorie in chiave cristologica » (p. 141). Tenendo anche conto dell'ampiezza dell'opera del poeta di Nisibi, si può affermare che praticamente tutti i principali temi escatologici di estrazione giudaico-siriaca sono presenti nei suoi carmi o nei suoi commenti biblici. D'altra parte nell'interpretazione di tali scritti si devono tenere presenti il genere letterario e la costante preoccupazione dell'autore che scrive carmi per il popolo, al quale propone le profondità delle dottrine dogmatiche nelle lussureggianti — e non sempre precise — espressioni della poesia.

Di *Qurillona* sono conosciuti soltanto sei carmi. Nella sua testimonianza ancorché esile si possono registrare accenni ai temi tradizionali quali la vita, il giardino e il ritorno al paradiso. Cristo viene di nuovo visto in relazione e contrapposizione ad Adamo. « La salvezza è già totalmente realizzata con la passione di Cristo » (p. 146), e il ritorno allo stato originale non si avrà dopo la morte, bensì è già attuato nel presente, con il battesimo.

L'ultima opera esaminata è il *Libro dei gradini,* interessante tra l'altro sotto il profilo pneumatologico sempre presente e particolarmente sottolineato nell'ambiente siriaco. Dopo aver analizzato alcuni capitoli, l'A. compie una sintesi di indagine linguistica concentrandosi sui termini: paradiso, regno, cielo, alto, Eden, città, secolo e vita. Profondamente radicato nelle concezioni ascetiche del primitivo cristianesimo siriaco, il *Libro dei gradini* accentua fortemente l'essenzialità del distacco da tutto quanto è terreno al fine della beatitudine celeste, che, oltre ad essere il paradiso di Adamo, è pure il regno di Cristo, la città dei santi, alla cui vita si partecipa già ora in un'esistenza « solitaria ».

Conclude il lavoro un confronto delle dottrine emerse nei capitoli precedenti con i dati derivanti dalla lettura di altri Padri o scrittori coevi, ma di altra estrazione « culturale »: Clemente, Papia, Taziano, Giustino, Teofilo e Ireneo. L'analisi, pur nella sua schematicità, pone in rilievo alcuni fatti: a) negli autori siri v'è un'attenzione assai maggiore alla problematica legata all'escatologia; b) le varie tematiche messe a fuoco dai Padri siri per sviluppare la loro concezione sulla beatitudine sono « assolutamente secondari(e), o mancano del tutto negli altri autori » (p. 196). Fatti che, congiunti ad altre osservazioni su altre peculiarità delle varie tradizioni siriache, mostrano queste correnti dottrinali come un momento di vita ecclesiale indipendente, con una particolare fisionomia, che si riflette sia nella dottrina sia nella prassi, l'una e l'altra quanto mai degne di interesse e di attenzione anche oggi.

B. B.

ARCHIMANDRITA SOPHRONY: « STARETS SILOUANE, MOINE DU MONT ATHOS » - Editions Presence, Paris - Sisteron 1974, pp. 457.

Starets Silouane fu un contadino russo, divenuto monaco all'Athos nel 1896 e morto sulla montagna monastica nel 1938. Le sue note spirituali vennero pubblicate in russo a Parigi nel 1948, assieme all'introduzione dell'archimandrita Sophrony. La traduzione francese appare dunque a ventisei anni dalla prima edizione russa.

I testi dello Starets sono di grande qualità spirituale e di grande trasparenza. Ciò non rende superflua la lun-

ga introduzione dell'archimandrita, che tratta in forma più dottrinale i medesimi temi e dispone, con il suo procedimento più razionale e sistematico, all'ascolto intellettuale della testimonianza.

La dottrina dello Starets nasce dalla professione di fede e dall'esperienza spirituale, e porta nel suo svolgimento il segno di queste due fonti.

Alla base dell'esperienza spirituale dello Starets sta la verità cristiana del Dio-carità: « Dio è amore. Egli ci ha comandato di amare gli uni gli altri e di amare i nostri nemici. Lo Spirito Santo ci rivela questo amore » (p. 327). In questa semplice formula Silouane unisce la dottrina giovannea del Dio-carità e dell'amore fraterno come unione all'amore intradivino, al comandamento del discorso della montagna sull'amore dei nemici, al tema paolino dello Spirito rivelatore dell'amore. Silouane enuncia l'« essenza del cristianesimo », e questa verità è per lui anche un'esperienza spirituale.

Un giorno egli si sentiva disperato, convinto che la sua anima non sarebbe sfuggita alla dannazione eterna. In questo stato egli si recò alla chiesa per i vespri. « Guardando l'icona del Signore, dissi: « Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me peccatore ». A queste parole io vidi al posto dell'icona il Signore vivente, e la gloria dello Spirito Santo riempì tutta la mia anima e il mio corpo. Così fu attraverso lo Sipirito Santo che io compresi che Gesù Cristo è Dio; e fui preso dal desiderio di soffrire per il Cristo » (p. 414). L'invocazione è quella dell'esichiasmo, modo di preghiera praticata dallo Starets; ma non è come conseguenza del lungo esercizio che si manifesta la visione, bensì per un dono immediato dello Spirito. E' perché la grazia dello Spirito Santo riempie la sua anima ed il suo cuore che egli può vedere il Cristo, comprendere che egli è Dio e voler soffrire per lui.

Il dono dello Spirito è stato concesso a lui non al termine dell'*esuchia*, ma nel momento della disperazione. L'amore di Dio si rivolge ai peccatori: il dono dello Spirito, che si è manifestato in lui con tanta pienezza, lo coglieva in un momento di profonda umiliazione.

La relazione tra l'infinito amore che è Dio e l'uomo gli si svelava così immediatamente: è proprio la tenebra in cui il cuore dell'uomo si perde quella in cui Dio si getta. Quando la tenebra è sofferta dall'uomo come umiliazione, allora Dio si manifesta. Occorre la desolidarizzazione della coscienza e della tenebra, un'apertura tra il cuore dell'uomo e il regno del « principe di questo mondo ». Ma se gli uomini accettassero di pensare un momento al Dio amore, l'esperienza dello Spirito li invaderebbe, perché lo Spirito Santo non attende che di penetrarli.

L'esperienza della grande grazia di conversione è presente anche in una locuzione del Cristo che Silouane racconta: « Io gli dissi: Signore, fammi comprendere quali debbono essere i miei pensieri perché la mia anima trovi l'umiltà. Ed io ricevetti questa risposta: tieni il tuo spirito in inferno e non disperare. Da quel momento io cominciai a fare così e la mia anima trovò la pace in Dio » (p. 416). Il senso è chiaro: considerati meritevole di dannazione e spera nella misericordia di Dio. La condizione « ideale » di salvezza è quella del peccatore pentito, che invoca soccorso. Il nulla dell'uomo attrae la pienezza di Dio. E' il pensiero contenuto nell'*esuchia*, ma fatto qui oggetto di una significativa intuizione spirituale. Essa ricorda il desiderio di S. Teresa di Lisieux di sedere « alla tavola dei peccatori ». Nella sua introduzione Sophrony indica i fondamenti nella tradizione monastica delle affermazioni dello Starets (p. 204).

E' sul fondamento di quest'esperienza che egli traccia una dottrina del tutto analoga a quella di S. Teresa di Lisieux sull'Amore Misericordioso: « la mia anima conosce la misericordia del Signore per il peccatore, ed io scrivo la verità, al cospetto di Dio. Noi tutti, peccatori, saremo salvati e non una sola anima si perderà, purché ella si penta » (p. 416).

Per questo egli può scrivere: « la mia anima ti ha conosciuto, Signore, ed io annuncio la tua misericordia al tuo popolo » (p. 318). E ancora: « O

popoli della terra! La mia anima desidera che voi conosciate il Signore e che voi contempliate la sua misericordia e la sua gloria »: era in essa che egli aveva appreso dallo Spirito Santo ad amare tutti gli uomini (ib). Era la filantropia divina che egli sperimentava nel suo cuore, l'amore universale, e in particolare l'amore verso i nemici: « Tu dici: il nemico perseguita la nostra santa Chiesa. Come potrò dunque amarlo? A questo io risponderò: la tua povera anima non ha conosciuto Dio: essa non ha conosciuto quanto ci ama e con quale desiderio egli attende che tutti gli uomini si pentano e siano salvati. Il Signore è Amore: Egli ha inviato nel mondo lo Spirito Santo che insegna all'anima ad amare i nemici e a pregare per essi affinché anch'essi siano salvati. E' questo l'amore » (p. 345).

L'amore per i nemici è l'esperienza della filantropia divina, che ci è manifestata nel Nuovo Testamento.

In Silouane è caratteristico la frequenza e l'abitualità dell'esperienza di Dio: « a me, che sono un peccatore, lo Spirito Santo ha dato di conoscere che Gesù Cristo è Dio... Improvvisamente, l'anima vede il Signore e lo riconosce. Chi descriverà questa gioia e questa allegria? » (p. 325). E' nella manifestazione, di cui la locuzione è un mezzo, che il Cristo è compreso mediante lo Spirito Santo. E ciò vale anche per i santi: « in spirito, conosco la Vergine tutta santa. Io non l'ho veduta, ma lo Spirito Santo mi ha dato di conoscerla, e di sperimentare il suo amore per noi. Essa volle visitarmi e a esortarmi a non peccare più. Mi disse: "Io non amo vedere quello che tu fai"... Sono passati più di quarant'anni, ma la mia anima non può dimenticare queste parole, piene di dolcezza » (p. 357).

Il dialogo con Dio e la risposta di Dio sono per lui conseguenze abituali della presenza dello Spirito Santo nell'anima. Durante un incendio, un novizio entrò nella capanna in fiamme per prendere degli oggetti e morì: « ma se avesse pregato il Signore, chiedendo: Signore, vorrei salvare questo oggetto, posso farlo, ispirami », allora immancabilmente il Signore l'avrebbe informato e gli avrebbe detto: "vacci", se era possibile salvare qualche oggetto, o "non andarci" in caso contrario, tanto vicino a noi è il Signore e grande il suo amore » (p. 426).

Le sciagure cadute sul mondo cristiano sono dovute al fatto che i vescovi non chiedono a Dio come debbano agire: « benché abbiano il dono dello Spirito Santo, essi non comprendono tutto correttamente ed è per questo che, in caso di difficoltà, debbono chiedere al Signore di illuminarli » (p. 366). La guida divina piena di misericordia è sempre a disposizione dell'uomo. L'uomo deve evitare di farsi guidare dal « cattivo pensiero » (che è ciò che nella tradizione occidentale è inteso come « spirito proprio »), non deve fondarsi su se stesso. La luce divina è sempre pronta ad illuminarlo. Questa dottrina dello Starets e la pratica che ne seguiva non erano senza difficoltà per gli altri monaci. Un monaco si convinse della sua santità solo dopo la sua morte, perché in vita gli sembrava che « egli parlasse con Dio troppo direttamente » e che « quando discorreva della preghiera e di Dio come di suo padre, vi era qualcosa di tanto ardito e audace, che io lo interrompevo e gli dicevo "fermati, padre". Mi sembrava che avesse perduto il timor di Dio » (p. 239).

Nello Starets la rivelazione biblica e l'esperienza spirituale davano un suono unitario, esprimevano l'identificazione.

In questo senso, la figura dello Starets esce fuori da ogni tradizione particolare, orientale od occidentale, ed appare come appartenente veramente alla Chiesa cattolica. Lo Starets viveva profondamente la verità della trasformazione dei credenti in Cristo. Egli vide il mistero della trasfigurazione compiersi una volta in un ieromonaco in lettura. Per lui lo splendore della vita divina talvolta compariva nella figura umana.

Possiamo concludere questa breve presentazione di una figura così pienamente cristiana con le sue stesse parole: « Tu hai attirato a te le anime dei Santi, Signore, ed esse fluiscono

in te come fiumi silenziosi. Lo spirito dei santi inerisce a Te, Signore, si lancia verso Te, nostra luce, nostra gioia. Il cuore dei tuoi santi si è confermato nel tuo amore, e non può dimenticarti un momento: dolce infatti è la grazia dello Spirito Santo » (p. 349).

G. B. B.

RENÉ LAURENTIN: « PENTECOTISME CHEZ LES CATHOLIQUES (risques et avenir) » - Beauchesne, Paris 1974, pp. 260.

Il saggio del Laurentin ha certamente il merito della completezza: non c'è nozione od informazione significativa riguardante il « pentecotismo » intracattolico, specie negli Stati Uniti, che non sia ricordata al lettore. Il fatto e il problema che esso pone, risultano chiari, per quanto siano solidali con un'interpretazione serrata e collegati ad un'intenzione apologetica manifesta.

Il testo tuttavia non è tanto un testo di informazione, quanto di valutazione, ma esso stesso, con la sua esaustiva bibliografia, indica le fonti dirette da cui si può attingere informazione tramite testimoni e partecipi del movimento pentecostale intracattolico.

Il movimento pentecostale ha avuto un'eco favorevole nella Chiesa, anche ai più alti livelli. Il libro del cardinale Suenens dal titolo impegnativo: « *Une nouvelle Pentecôte?* », Paris 1974, ne fa fede.

Invero le testimonianze papali, citate dal Laurentin, esprimono una dottrina tradizionale sui carismi senza fare riferimento al movimento intracattolico. Tuttavia rimane esatta la dichiarazione di un vescovo, riferita dal Laurentin, secondo cui nessun movimento nella Chiesa avrebbe mai conosciuto al suo sorgere così poche difficoltà.

Vien fatto di notare che ciò accade parallelamente al disfavore con cui vengono considerate invece le manifestazioni carismatiche tradizionali nella Chiesa Cattolica, cioè le apparizioni della Vergine e dei santi.

Margini d'incertezza possono circondare le apparizioni come hanno circondato il movimento pentecostale. Ma le apparizioni sono in genere oggetto di prese di posizioni delle curie vescovili (nonostante il V concilio Lateranense abbia riservato le apparizioni alla competenza della Santa Sede), tanto più severo quanto assolutamente non motivato. (Avevamo già notato questo su *Renovatio* 1971, n. 4, pp. 615 sg., ed abbiamo visto il medesimo rilievo, fatto con chiarezza e vigore maggiore del nostro, proprio dal Laurentin in AA.VV.: « *Vraies et fausses apparitions dans l'Eglise* » - Paris 1973, pp. 191 sg.). Le motivazioni dei giudizi negativi non vengono mai comunicate, il che è sostanzialmente un abuso.

Perché al contrario tanto favore per i pentecostali? Le apparizioni sono in genere legate a messaggi che riguardano la Chiesa nel suo insieme, sono cioè molto spesso connessi all'esercizio della *profezia,* laddove i carismi del movimento pentecostale sono legati all'esercizio della *preghiera.* Sul piano dottrinale ciò dovrebbe costituire un punto di favore per le apparizioni, ma praticamente, invece, gioca loro contro, perché i carismi pentecostali, anche se concessi collettivamente, hanno sempre un riferimento esclusivamente individuale.

Il favore con cui vengono considerati i pentecostali ha varie ragioni: il loro carattere ecumenico, il loro « fondamentalismo », il loro carattere di reazione sia agli eccessi della critica biblica sia a quelli della teologia politica, la mancanza di problematizzazioni di tipo dottrinale.

Ciò non significa che in realtà il movimento non possa essere l'espressione di forme carismatiche autentiche, sia nella sua dimensione cattolica sia in quella protestante.

Il Laurentin considera in particolare tre punti del movimento penteco-

stale: il « battesimo nello Spirito », la glossolalia e le guarigioni.

Il termine « battesimo nello Spirito » fa difficoltà, perché ciò può significare la degradazione del sacramento del battesimo a battesimo « nell'acqua ». Non è l'intenzione dei pentecostali cattolici, ed anzi nel loro interno si preferisce abbandonare quest'espressione per indicare le esperienze spirituali delle loro riunioni. Il Laurentin ritiene tuttavia, anche sull'autorità del cardinale Suenens, che possa essere usato, riqualificandolo, ossia intendendolo come esercizio del dono dello Spirito ottenuto nel battesimo. Del resto il medesimo problema ci sembra riproporsi per il termine « pentecostali ». Nell'uno e nell'altro caso non sembra che i movimenti entusiastici possano confiscare a loro beneficio i termini di battesimo e di pentecoste.

Il termine di « rinnovamento carismatico » ci sembra il meno equivoco.

Ma il saggio del Laurentin ci rende dubbio anche questo uso.

A suo avviso la glossolalia è l'uso di un linguaggio preconcettuale, irrazionale, un linguaggio « altro » usato per raggiungere Dio, l'« Altro ». L'autore ritiene che essa rappresenti anche l'istanza di una lingua sacra e che non a caso la glossolalia sia nata tra i cattolici dopo l'abolizione del latino come lingua liturgica.

Per il Laurentin la glossolalia è un fenomeno sano, liberatorio, terapeutico. Essa è « un ritorno alle sorgenti dell'infanzia, ai primi tentativi di linguaggio, all'ispirazione poetica e musicale, per reazione contro l'intellettualismo ». Essa non consiste in xenoglossia (cioè nel parlare lingue straniere); casi di xenoglossia non sono stati mai scientificamente constatati.

Il Laurentin passa dal registro informativo a quello psicologico e poi a quello teologico con grande facilità. Tuttavia è una psicologia della glossolalia che ci è descritta, non una teologia. E' questo ritorno all'infanzia del linguaggio il segno di una « nuova Pentecoste »?

Le guarigioni sono di carattere psicosomatico, rappresentano cioè l'espansione nel corpo di un nuovo atteggiamento interiore. I gruppi carismatici ristabiliscono la funzione terapeutica della primitiva comunità cristiana, che non è in sé miracolosa, ma scopre piuttosto nuove leggi e nuovi modi di rapporto tra l'anima e il corpo. Ma come distinguere allora il carisma delle guarigioni dal mondo dei guaritori e, in genere, dalle percezioni extrasensoriali?

Alla base dello studio del Laurentin rimane una singolare incertezza sul concetto di carisma. Da un lato esso è indicato come una dimensione ordinaria della vita cristiana, ma dall'altro per carismi si intendono sempre quelle manifestazioni dell'ordinario che hanno aspetti straordinari.

Il Laurentin è un esperto della Chiesa conciliare e post-conciliare. Ma ora egli ne è, almeno in parte, un critico. La burocrazia centrale è aumentata, non diminuita. E una burocrazia nazionale, quella delle conferenze episcopali, si è sovrapposta al più semplice esercizio dell'autorità del singolo vescovo. Il metodo critico ha reso impossibile l'uso della Scrittura, ecc.

Ora proprio il « fondamentalismo », la semplicità, l'antintellettualismo dei pentecostali darebbero alla Chiesa quel carattere di « festa », che del resto è richiesto dalle ultime forme della teologia secolarizzata.

Il saggio del Laurentin non è un libro di spiritualità, è il libro di un politico ecclesiastico che ritiene di dover aggiungere il pizzico di sale dell'entusiasmo ad una minestra che teme sia diventata insipida.

Abbiamo avuto un'immagine meno sgradevole del rinnovamento carismatico da autori in esso impegnati, ad es. dall'O' Connor (cfr. *Renovatio* 1972, n. 3, pp. 451 sg.). Noi non sappiamo come coloro che sono coinvolti in questa esperienza accetteranno l'interpretazione estrinseca e scientista, pur nella benevolenza, della loro esperienza. La comparsa di comunità entusiastiche nella Chiesa può essere un fatto significativo.

Ma è certo che agganciare un fenomeno che, per quanto vasto, non sembra spiritualmente creativo, privo

com'è di diretta espressione mistica, ad un tema così ampio come quello della relazione dello Spirito Santo con la Chiesa, sembra mal servire il movimento stesso e contribuire ad una sua assolutizzazione deviante.

G. B. B.

IVAN GOBRY: « LES FONDEMENTS DE L'ÉDUCATION » - Téqui, Paris 1974, pp. 182.

« L'éducation n'est pas un savoir, mais une formation de la personnalité ed une indication de ce qu'il y a d'essentiel pour l'homme » (p. 171). « C'est ici qu'il faut parler de la majesté de l'autorité. Toute autorité, parce qu'elle traduit une transcendance, doit revêtir une dignité souveraine » (p. 144). Questi sono, quindi, i capisaldi dell'educazione secondo Ivan Gobry. Soltanto che parlare oggi di « personalità », scuola di carattere e autorità gerarchica significa trovare un pubblico poco disposto all'ascolto. Non perché tale concetto di formazione educativa sia superato e non più valido, ma perché si tratta di principi molto avversati e che non godono le simpatie del momento, né presso i piuttosto indocili allievi né presso gli impauriti e frastornati educatori.

Il programma educativo concepito da Ivan Gobry non sembra pertanto di facile attuazione soprattutto in tempi lassisti come il nostro, dove gli orientamenti sono per la costruzione dell'uomo-massa, il cui destino non sarà mai quello di reggere le sorti di un popolo o il peso di più o meno gravi responsabilità nell'ambito societario. Questo si potrebbe definire, invece, un manuale *ad usum delphini*, proprio nel senso letterale della parola.

L'autore parte dal presupposto che educativamente è possibile formare un soggetto mentalmente autonomo. Ciò si otterrebbe in tre stadi, già incominciando dai primi anni. Primo, costringendo il soggetto a produrre sforzi e sacrifici. Secondo, sviluppando in lui, così facendo, la forza di volontà. Terzo, ottenendo infine, dalla forza di volontà, la quadratura del carattere.

L'autore suggerisce degli esempi abbastanza energici, ricordando che « l'enfant aura beau tirer, gémir, pleurnicher » (p. 37), ma l'educatore deve restare inflessibile. Tuttavia, avverte, bisogna evitare che la costrizione diventi una specie di persecuzione, tale da vietare al soggetto « ni de paix ni de repos ». Comunque egli dà per scontato che l'educazione spartana — « les Spartiates ont fait plus belle figure devant la vie que les Sybarites » (p. 40) — abituì alla libertà. Infatti, spiega, i ragazzi sottoposti alle privazioni più dure vivranno, da adulti, una vita più agevole; e parimenti coloro la cui libertà è stata limitata durante i primi anni di vita, avranno in seguito la maggiore delle libertà. Al contrario, chi ha ricevuto nell'infanzia soltanto baci e balocchi, più avanti negli anni sarà uno spostato che cercherà rifugio nell'evasione dalla realtà. Queste sono, ovviamente, affermazioni generiche e gratuite che non sempre trovano poi riscontro nei fatti. Vi sono, anzi, teorie che sostengono il concetto opposto e sulla cui validità non è il caso di entrare in merito. Anche gli esempi storici citati dal Gobry sono poco convincenti, come quello di Mozart, il quale sarebbe « superiore » (artisticamente?) a Rimbaud avendo avuto una educazione più rigida. Senz'altro il destino d'un individuo è fortemente legato all'educazione ricevuta, ma, giudicando dagli eventi della vita, non solo ad essa.

Ora, invece, l'autore concede all'educazione una posizione assoluta. Anzi, fa di ciò che chiama « assoluto » — e forse intendeva dire « perfezione dell'individuo » — una bandiera, l'unico obiettivo da raggiungere. Il compito diventa così doppiamente difficile, poiché l'uomo è in sostanza un barbaro, « grossier, sadique, vandale », che « ne peut renoncer à cet attraît profond de la négation » (p. 66). E' vero tuttavia che attraverso l'arte si possono am-

morbidire gli istinti belluini dell'uomo. Di qui la necessità di iniziare l'allievo all'arte in tutte le sue espressioni. Ma, nonostante tutto, l'uomo è un valore « fait pour l'absolu ». Ecco perché allora si deve porre alla base dell'educazione non soltanto il riconoscimento di una gerarchia di valori, ma anche, e soprattutto, un valore assoluto che tutti li giustifichi.

Il soggetto abituato al sacrificio non soltanto saprà rinunciare ai piaceri o al facile guadagno, ma sarà disposto a sacrificare le proprie ambizioni di fronte alla necessità di servire una causa più alta. Ritornando al punto di partenza, allora, l'apprendimento dell'autonomia è indispensabile per la preparazione del proprio destino, tenendo presente che un'autonomia senza destino è vuota, così come un destino senza autonomia è « disperato ».

Il concetto di base è sempre che il valore della « *persona* » è massimo e che « personnalité est originalité », cosicché « c'est la personne qui a une destinée » (p. 74). Questa distinzione e identità insieme fra persona e personalità diventa il punto di convergenza di un compito concreto, cioè l'adattamento del soggetto alle esigenze della vita reale. E' opportuno perciò non pronunciarsi troppo presto sulle attitudini professionali di un ragazzo, considerando che la vocazione non è che uno strumento per ispirare il destino ai valori più alti.

Non esiste educazione, afferma l'autore, senza autorità. Ed ecco la sua definizione di autorità: un potere spirituale che proviene dal comando e che ne garantisce la legittimità. Il fatto non costituisce il diritto: è il diritto che dà senso al fatto. Questo concetto, ovviamente, sanziona perfettamente l'esercizio dell'autorità. Dato che una personalità completa è costituita da tre componenti in armonia — volontà, ragione e sentimento —, educatore completo non è tanto colui che piega l'allievo alla legge e riesce a trasmettergli la certezza dell'assoluto, quanto colui che con la sola sua presenza giustifica la legge e dà testimonianza dell'assoluto.

L'educatore deve anzitutto dare l'esempio. Ne hanno bisogno in particolare i giovani, i quali aspirano ad un modello cui conformarsi. La severità (ma chi la può, oggi, impunemente esercitare?) è necessaria. Si deve *saper* punire. « Tous les anciens livres de la sagesse mondiale insistent sur les bienfaits du chatiment, qui n'est pourtant que le visage le plus négatif de la sanction » (p. 130). Ma ci domandiamo: è ancora vero che i ragazzi rispettano e stimano quegli educatori esigenti che non tollerano sia messa in discussione la loro autorità? E ciò è ancora possibile, dopo che nei giovani ogni senso di autorità è stato demolito? I giovani continueranno, indubbiamente, a farsi beffe degli educatori deboli, ma non è sicuro che rispettino quelli che si affidano soltanto all'autorità del loro ufficio.

Il tipo e il grado di infrazione, il carattere dell'allievo sono fattori da valutarsi quando si punisce, dato che « certains sont plus sensibles au fouet, d'autres à la suppression d'un baiser » e « les sanctions collectives ont une portée fort inégale ». Ma chi usa ancora lo staffile, oggi? Forse a Eton, dove si allevano duchi, figli di re e futuri capi, e dove, fra altre vetuste e sane tradizioni da rispettare, vige il codice che chi comanda deve saper obbedire.

L'autore stesso consiglia di usare « discrezione » nelle punizioni, in modo da non suscitare rancori e odio; ma ricorda che il senso di colpa è sempre una valida occasione tanto per riscoprire se stessi e l'assoluto quanto come invito a ricominciare daccapo per fare meglio.

Anche il concetto di autorità come trascendenza e riflesso dell'ordine universale è un principio che cozza terribilmente con la smitizzazione che trionfa a tutti i livelli. Incurante di ciò, l'autore mostra di non dare neppure ascolto alla scienza quando questa considera i fattori ereditari e costituzionali più importanti degli elementi educativi e ambientali nell'esito finale della personalità di un individuo. L'autore afferma infatti che « une *bonne nature* mal éduquée produira

moins de fruits, ou de moins bons fruits, qu'une *mauvaise nature* bien éduquée » (p. 154). Il che è ancora da discutere.

F. G.

LUCIO COLLETTI: « INTERVISTA POLITICO-FILOSOFICA » - Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 112.

Lucio Colletti, forse il più noto filosofo marxista italiano di oggi, fa il punto sulla sua interpretazione del marxismo, anche in riferimento alla sua milizia (1950-1964) nel PCI. Il libro consta di una intervista alla *New Left Review*, che dà il titolo all'opera, e di un saggio su *Marxismo e dialettica*, in cui le tesi più specificatamente filosofiche vengono riprese e svolte sistematicamente.

Discepolo di Della Volpe, Colletti ritiene che il marxismo vada inteso come la fondazione delle scienze sociali, cioè come l'estensione alla società dei metodi della scienza della natura. Ciò comporta l'assunzione, anche sul piano della conoscenza della società, del postulato che sta alla base del metodo delle scienze della natura, cioè la non contraddittorietà del reale. Questo principio, come aveva notato Della Volpe, sta alla base della logica aristotelica, la quale distingue tra contraddittorio e contrario.

I termini contraddittori (A, non A) sono ponibili solo nel discorso, non nella realtà: la realtà può conoscere dei contrari, ma non contiene in sé la contraddizione.

La stessa tesi si trova in Kant, per cui l'opposizione è « o logica per contraddizione, o reale, cioè senza contraddizione ». Kant afferma anche che « la prima opposizione, quella logica, è la sola di cui si sia tenuto conto finora ». Opposto è invece il principio hegeliano: « Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione, ed è propriamente questa forza di comprendere e sostenere in sé la contraddizione ». E' tuttavia proprio la concezione hegeliana che è passata nei classici del comunismo, sia in Lenin sia in Mao: essa è stata sistematizzata nella teoria ufficiale sovietica del materialismo dialettico. E del resto ciò era già avvenuto in Engels, che intendeva il materialismo come la dialettica applicata all'evoluzione della materia. Ma, nota Colletti, « la scienza moderna non conosce e non sa che farsene della dialettica della materia. La considera, giustamente, una filosofia romantica della natura. Quando Engels scrive che "la luna è la negatività della terra" oppure che "come elettricità, magnetismo, ecc. si polarizzano e si muovono nell'opposizione, così il pensiero", lo scienziato moderno (ammesso che ancora incappi in queste letture) sorride e pensa a Schelling o a Baader » (p. 85).

L'ipotesi della scuola di Della Volpe, entro cui si mosse Colletti, è stata quella di opporre al « materialismo dialettico » la « scienza della società » fondata da Marx. Ma è proprio di questo obiettivo che ora Colletti svolge la critica. Nell'approccio originario della scuola « Hegel sembrava non avesse nulla a che fare col *Capitale*. Il conflitto tra capitale e lavoro salariato era nient'altro che una *Realopposition*, cioè un contrasto di forze non dissimile, in linea di principio, da quelli analizzati da Galileo e da Newton: conflitto da non confondere con la contraddizione dialettica » (p. 95). Ma a Colletti, nel suo personale itinerario di ricerca, ciò non sembrò sostenibile: « Leggendo e rileggendo il *Capitale*, mi parve di capire che la teoria del valore era tutt'uno con la teoria dell'alienazione e del feticismo » (p. 97). L'aspetto più scientifico della teoria marxiana supponeva la categoria più caratteristica della dialettica, cioè l'alienazione. Per Marx tuttavia la dialettica non era la legge del reale, della società capitalistica, società distorta e rovesciata. Ma la possibilità stessa di una realtà rovesciata contrastava con il postulato delle scienze della natura,

il cui metodo il marxismo, nell'ipotesi di Della Volpe, avrebbe esteso alla conoscenza della società. L'opera di Marx aveva due facce: « da una parte, c'è il Marx delle prefazioni al *Capitale* che si presenta come il continuatore e il coronatore dell' economia politica come scienza, impostata da Smith e da Ricardo; dall'altra c'è il Marx critico dell'economia politica (non dell'economia politica borghese, ma dell'economia politica *tout court*) che intreccia (e rovescia) il discorso di Smith e di Ricardo con una teoria dell'alienazione, di cui gli economisti non sanno nulla » (p. 100).

Così, se nel pensiero di Marx vi è la fondazione delle scienze sociali ed egli può essere cosiderato, come sperava Della Volpe, il « Galileo del mondo morale », ciò può avvenire mediante una distinzione nella sua stessa opera, espungendo da essa ciò che suppone la teoria della « società rovesciata » e quindi l'interpretazione dialettica della società.

Tuttavia tale separazione stessa è problematica. Nulla sembra in Marx isolabile dall'applicazione della dialettica alla società.

Anche se Colletti non lo dice, era proprio l'applicazione della dialettica alla società che dava carattere di scienza al pensiero di Marx in Marx stesso. Il concetto marxiano di scienza comporta esso stesso un'assunzione dell'eredità hegeliana.

In questo senso lo sforzo di Colletti è fallito: non è possibile sconfessare il materialismo dialettico a partire da Marx.

E non risulta nemmeno sicuro che l'affermazione di Colletti circa i due aspetti in Marx (il Marx filosofo ed il Marx scienziato) sia sostenibile. E' possibile espungere dal testo marxiano un pensiero non dialettico, ma ciò significa fare del marxismo « tutt'al più una teoria del crollo, ma non una teoria della rivoluzione » (p. 102), il che rimane certo altra cosa dall'intenzione concreta del Marx pensatore. Un marxismo senza dialettica significa la sua inclusione in una sintesi formalmente diversa. Forse è questo che Colletti cerca quando scrive che « le scienze sociali non hanno ancora trovato una vera loro fondazione » (p. 112). Ma in realtà ciò suscita ancora più problemi. Volendo usare il marxismo come critica dell'economia politica borghese, ma non dell'economia politica, bisognerebbe dimostrare il carattere scientifico (non borghese) dell'economia politica di Smith e di Ricardo, ovvero di un'economia che non è stata continuata in quella forma dagli economisti.

Marx è sopravvissuto all'economia politica classica non perché scienziato dell'economia politica, ma perché ideologo della rivoluzione.

La ripresa dell'influenza marxiana in occidente ha seguito, come nota Colletti, una via diversa: è proprio la dialettica (e la continuità con Hegel) che grazie alla scuola di Francoforte ha ridato presa alla tradizione marxiana. E questo è avvenuto in polemica con il tentativo di estendere alle scienze sociali il metodo delle scienze della natura. Sia il marxismo occidentale sia quello orientale per motivi diversi ed in modo diverso sottolineano la continuità dialettica tra Hegel e Marx. Il concetto di società « rovesciata » è il fondamento del concetto di rivoluzione.

Recensendo il libro di Colletti in una rivista di teologia, ci viene fatto di notare che non vi è certo convergenza tra lo scientismo di Colletti e i presupposti della teologia, ma vi è un'affinità tra questi e la critica che Colletti fa della dialettica estesa dal discorso alla realtà e l'affermazione della non contraddittorietà del reale. E' significativo che Colletti, seguendo Della Volpe, faccia riferimento alla distinzione aristotelica tra contraddittorio e contrario. Il materialismo dialettico ed il pensiero negativo sono forze avverse, anche se in modo differente, alla *scientia fidei*.

Questa notazione, certo marginale rispetto al libro, mostra in sostanza che è il problema originario metafisico, il rapporto tra il reale ed il discorso, a determinare le scelte che si ripercuotono poi sui problemi più diversi e reciprocamente lontani.

G. B. B.

AA.VV.: « SOME TRUST IN CHARIOTS » Sedici opinioni sul libro di von Däniken « Carri degli Dei? » - Barry Thiering & Edgard Castle, Popular Library, New York 1974, pp. 130.

Considerare Dio un astronauta extraterrestre è una delle ultime trovate del materialismo scientifico. « Chariots of the Gods? » dello scrittore danese Erich von Däniken, la serie dei libri di Peter Kolosimo e il *boom* editoriale di un'imponente pubblicistica sugli UFO hanno dato il via ad un insieme di congetture atte a confondere la mente di chi non è in grado di verificare la validità storica di certe asserzioni. Il fenomeno, assistito dalle « conquiste » spaziali di questi ultimi anni, rientra comunque nel piano di dirottare l'opinione pubblica dai problemi metafisici e dalla religione.

Ebbene questo libro, stampato negli Stati Uniti ma nato in Australia, redatto con il concorso di sedici autorità con le carte in regola in materia archeologica, storica e scientifica, vuole disperdere ogni dubbio sulla questione, dimostrando che la teoria di von Däniken circa l'origine della civiltà nel nostro pianeta è storicamente priva di fondamento.

Questa teoria sostiene che nel passato del nostro pianeta gli uomini primitivi furono visitati da esseri venuti dallo spazio (creduti dèi), i quali instradarono l'umanità sul cammino della civiltà, lasciando traccia del loro passaggio nelle leggende e nei monumenti dell'antichità. Tale teoria, che si rifà a presunte prove riposte nei reperti archeologici, non è, secondo gli esperti, scientificamente accettabile.

Gordon Whittaker, archeologo di fama internazionale, accusa von Däniken di macroscopica ignoranza per tutto ciò che il danese scrive intorno alle civiltà precolombiane del Sud America ed alle statue dell'Isola di Pasqua. Ad esempio von Däniken sostiene che le teste di pietra di Olmec non sono trasportabili, ma è un fatto che proprio una di esse fu trasportata, con mezzi rudimetali, dagli indigeni per migliaia di chilometri proprio pochi anni fa.

Parimenti, i professori Hennessy, Baker e Houlsby, illustri egittologi, confutano le asserzioni di von Däniken sull'antico Egitto. Quando van Däniken asserisce che alcuni blocchi usati nella costruzione delle piramidi pesavano dodici tonnellate l'uno e nessuna forza umana poteva smuoverli, la risposta è che ogni egittologo sa che quei blocchi di pietra pesano soltanto due tonnellate e mezzo ciascuno. Houlsby, inoltre, dimostra che non vi furono quei grossi problemi che il profano si immagina nella costruzione delle piramidi.

Basil Hennessy, esperto pure nell'archeologia del Medio Oriente, rammenta la presenza documentata di ben definite comunità e culture dal 9000 a.C. fino alle civilizzazioni urbane della regione mesopotamica intorno al 3000 a.C., fra cui quella dei sumeri verso il 4000 a.C. Afferma poi che non vi è nulla di straordinario nella crescita della civiltà dei sumeri, un popolo, anzi, fra i meno precoci. Nulla di eccezionale neppure nella costruzione delle piramidi, le quali un tempo si stendevano da Abu Rawash, cinque miglia a nord di Gaza, fino a Meroe nel profondo Sudan, fra la quinta e la sesta cateratta del Nilo. Egli informa il profano che la Grande Piramide è di pietra calcarea (molle) e non di granito (pietra dura), che le funi usate per il trasporto dei blocchi di pietra, dichiarate « inesistenti » da von Däniken, si trovano invece in gran numero nel museo del Cairo ed in altri, dopo il loro rinvenimento nel corso di più scavi. Inoltre, scene relative alla fabbricazione di queste funi sono dipinte sulle pareti delle tombe dei faraoni della quinta dinastia; altre funi, leggere e pesanti, sono state poi trovate nelle tombe della prima dinastia a Sakkara. Anche i rulli « inesistenti » esistono: è provato che gli egiziani non usarono alcun apparecchio meccanico ma soltanto la leva, il rullo e il piano inclinato. La luce per illuminare le stanze interne

delle piramidi era ottenuta attraverso un gioco di lastre che dall'esterno riflettevano, da un corridoio all'altro, i raggi solari. Per finire, l'area della base della piramide di Cheope divisa per due volte la sua altezza non dà affatto pi greco.

Oltre a questo, il professore Colin Gauld trova sbagliati tutti i calcoli matematici riportati da von Däniken; mentre A. D. Crown, docente di studi semitici all'università di Sydney, ribadisce che la storia della civiltà umana non presenta lacune o fenomeni straordinari o comunque inesplicabili: ogni fatto storico ha la sua giustificazione e spiegazione.

Tale concetto è ripetuto dal professor E.C.B. MacLaurin, esperto di storia cananita, il quale riscontra in von Däniken l'errore abbastanza diffuso di credere che l'uomo primitivo, vestito con pelli di animali e facente uso di utensili di pietra, fosse mentalmente inferiore all'uomo di oggi. In proposito, dice MacLaurin, è vero il contrario, perché l'uomo dell'antichità, non assillato da attività frenetiche né da problemi stressanti, aveva a disposizione molto più tempo di noi per riflettere e meditare.

Spetta al teologo Geoffrey Stephens ricordarci che l'eventuale scoperta della vita su altri pianeti non smuove affatto le basi della religione, né annulla il nostro passato spirituale. V'è un solo Dio ed è possibile che oltre agli uomini terrestri, vi siano altre creature nell'universo che credono in Lui, alla loro maniera e sotto altra forma. Sta di fatto che la salvezza dell'uomo è sempre nel trionfo della carità, in una società giusta, nell'ottenimento della perfezione secondo i Vangeli. La salvezza dell'uomo dai disagi arrecati dalla crescita abnorme della popolazione, dall'inquinamento generale e dalla distruzione atomica, salvezza mediante l'intervento di esseri venuti dallo spazio, è teologicamente ingenua ed immatura.

Barbara Thiering, docente in lingua ebraica e studi biblici all'università di Sydney, rileva i molteplici errori commessi dallo scrittore danese nel metodo di indagine da lui applicato. L'unica menzione di carri di fuoco nella Bibbia si trova in un passo di Ezechiele che i commentatori hanno sempre considerato valido sul piano simbolico e poetico.

Ezechiele stesso — afferma Alan Cole, professore in lingua e letteratura ebraica — descrive ciò che vide come una visione e non come un oggetto reale, con frasi come « i cieli si aprirono » e « la mano del Signore fu su di me ». Si tratta di un'esperienza mentale mistica e non della descrizione scientifica di un avvenimento. La descrizione del carro di fuoco non è compatibile, d'altra parte, con quella di un'astronave. Quando Ezechiele, giudicato dai suoi stessi contemporanei un poeta pieno di fantasia, ebbe la visione del carro di fuoco celeste, si trovava con altre persone, in pieno giorno, eppure solo lui vide il carro. Poi i babilonesi, abitanti di una regione densamente popolata e per giunta astronomi valenti, scandagliavano continuamente il cielo e non si accorsero mai di carri di fuoco. Tutte le « prove » presenti nelle Scritture secondo von Däniken sono facilmente oppugnabili e rivelano la sua « incapacità di leggere il testo ebraico con la dovuta attenzione e cura ».

Se C. Baker spiega dettagliatamente come furono costruite le piramidi, dimostrando anche che gli egiziani riuscirono da soli a crearsi gradualmente linguaggio, cultura e civiltà, Noel Weeks, professore in lingue antiche, noto per avere partecipato alla traduzione dell'epica di Gilgamesh, rivela che von Däniken avrebbe interpretato a suo modo anche le tavole di Gilgamesh, citando ciò che nel testo in realtà non appare.

A questo punto il sociologo John Gent ricorda che l'interesse morboso suscitato dalla teoria degli extraterrestri e dal richiamo di soggetti fantascientifici è dovuto decisamente ad una psicosi di massa del nostro tempo. L'attrazione per l'occulto e l'esoterico aumenta in modo direttamente proporzionale alla diminuzione dei valori religiosi e spirituali. Riesce ad avere un seguito nelle masse chi sostiene di avere la chiave del mistero e

di essere illuminato dalla verità, e soprattutto accusa tutti coloro che non sono d'accordo con la sua teoria di essere retrogradi e di mente ristretta.

E' un fenomeno psicologico preoccupante, rilevato pure, nelle sue conseguenze, da Edgard Castle: accettare che l'avvio alla civiltà dell'uomo sia stato dato da visitatori dello spazio significa riporre la futura salvezza dell'uomo soltanto sugli extraterrestri. Il successo di von Däniken deriva, insomma, dall'avere portato in superficie le profonde angosce dell'uomo tecnologico. Egli ha trovato terreno fertile puntando su determinati meccanismi psicologici di massa, usando i sillogismi e le generalizzazioni, dando importanza alle analogie e alle coincidenze, prendendo il possibile per fatto incontrovertibile, cedendo al gusto dell'avventuroso, del mirabolante e dello straordinario.

Conclude gli interventi lo scienziato Philip Grouse, dichiarando che la teoria di von Däniken non è scientificamente seria, ma suggerita da intenzioni puramente emotive, mentre la scienza deve basarsi sulla logica dei calcoli e dei dati riscontrabili.

Come si vede, su questo argomento, scienza, religione e storia si trovano finalmente d'accordo.

F. G.

C. H. DODD: « EVANGILE ET HISTOIRE », tradotto dall'inglese da P. Noury - Cerf, Paris 1974, pp. 176.

Il libro si apre con la definizione del Cristianesimo come religione « storica ». Storica per differenza dalle religioni « mistiche » e da quelle « naturali » che rigettano, le une il mondo e la storia, le altre tutto ciò che è puramente interiore.

Di fronte a queste due possibilità il Cristianesimo si pone come religione basata su concreti fatti storici (la morte e la resurrezione di Gesù « sub Pontio Pilato »), anche se questi fatti trascendono la storia stessa. E su questa traccia, su questo binomio tra storia ed eternità si svolge tutta la trattazione.

Si tratta così della figura del Fondatore, una figura che è calata nella storia (tanto da esserne il principio al di sopra di essa stessa), nei rapporti concreti tra Farisei, Sadducei e Zeloti nel 1° secolo, nell'attesa del popolo eletto del Messia di potenza, che avrebbe dato ad Israele la gloria che a lui solo spettava quale popolo di Dio. Si esaminano le fonti dalle quali il racconto evangelico è scaturito, si riportano le testimonianze dei pagani (Tacito e Plinio) circa la storicità di Gesù; si osserva la Chiesa nascente nel suo organizzarsi, nel suo diffondersi.

Si tengono presenti le recenti teorie quali la critica delle forme e quella delle fonti, e dal loro rapporto si tenta di fare una descrizione più autentica possibile.

Ciò nonostante non si può considerare il testo come un'opera meramente storica. Tutto è calato nella storia, ma la storia è solo il mezzo, non il fine unico, l'unica realtà.

Gesù così non perde il volto della fede, non è solo descritto storicamente. Egli opera nel mezzo delle controversie dei Farisei, che volevano la perfetta osservanza della legge, con i Sadducei, che desideravano il potere, e gli Zeloti che, nuovi Maccabei, volevano riscattare Israele dal giogo straniero.

In questo contesto Egli opera ed annuncia un Regno che non è di questo mondo, contraddice le attese del popolo rifiutando d'essere incoronato re, rimprovera i Farisei poiché la loro fede è solo esteriore.

Se ci si aspettava un Messia di potenza, Gesù si abbassa sino alla morte di croce; ci si aspettava un liberatore ed ecco il Liberatore è schiacciato dall'aguzzino; si attendeva gloria in tutto il mondo ed Israele invece sarà condannato alla rovina ed alla diaspora.

E tutto proprio perché questo Gesù storico non è del mondo anche se nel mondo opera ed agisce.

Così nel mondo c'è la Chiesa.

La Chiesa che è fatta di uomini che operano nella realtà di tutti i giorni, uomini quali Anania e Saffira o peggio. Anche la Chiesa nascente dovette avere qualche imperfezione anche se era « un cuor solo ed un'anima sola ». E questa unità storica è data da fattori che hanno il loro senso nel superamento delle realtà materiali e concrete: il kerygma, la didaché e la celebrazione dell'Eucarestia.

Questi tre fatti sono la realtà dinamica che da duemila anni muovono la Chiesa nel bel mezzo di tutte le realtà mondane.

Si analizza quindi, attraverso un attento studio della Scrittura, in particolar modo le lettere di Paolo, Giovanni, Giuda, come da sempre dopo la resurrezione di Gesù, la Chiesa abbia operato e vissuto nel mondo solo annunciando la Verità, insegnandola e « spezzando il pane ».

Questi tre fatti sono il fondamento di tutta la Chiesa; Paolo, ancor prima che venissero scritti i Vangeli, esortava i Corinti a celebrare degnamente la Cena del Signore; predicava agli Ateniesi il Cristo risorto e ai Filippesi Gesù crocifisso.

Tre realtà che hanno il loro senso pieno solo nel superamento della storia, vengono calate dalla Chiesa nella realtà di tutti i giorni.

La pienezza dei tempi è giunta e non poteva avere il suo senso se non in Dio. Dio principio della storia, in quanto prima ancora di crearla, la pensa, fine di essa poiché tutto sarà ricapitolato in Lui, ne è anche il punto culminante, la pienezza di cui parla Paolo. L'Eterno scende nel finito, si cala in esso e lo riempie di sé. Per citare un Padre della Chiesa « Dio si fa uomo (entrando nella storia) perché l'uomo diventi Dio ».

Ed è appunto questo il senso di tutto l'ultimo capitolo che il Dodd dedica all'esame dei rapporti tra storia e Chiesa. E non a caso il libro dopo un lungo soffermarsi su fonti, fatti, testimonianze e prove, termina con questa affermazione: « nous croyons en la vie eternelle ».

M. C.

FRANZ - XAVIER KAUFMANN: « SOCIOLOGIA E TEOLOGIA (rapporti e conflitti) » - traduzione dal tedesco di Brigitte Deslex Muff - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 184.

I rapporti tra sociologia e teologia, o tra attività in qualche modo dell'una e dell'altra, come ad esempio le inchieste in materia di comportamento religioso, sono divenuti abituali e frequenti, ma sono raramente tematizzati, sul piano dottrinale. Non possiamo dire che questa collezione di articoli del Kaufmann colmi la lacuna, tuttavia si deve dire che il libro è sostenuto da un vivace interesse speculativo, specie nei saggi più recenti, scritti apposta per il libro. Ci riferiamo in particolare agli ultimi due e ancor più a quello su « religiosità ecclesiale e religiosità extraecclesiale » (pp. 112-150).

Un rapporto dottrinale tra sociologia e teologia richiederebbe il confronto dei presupposti, della natura e dei metodi delle due discipline. I criteri di giudizio dei sociologi variano in riferimento alla dottrina generale che essi assumono e la sociologia è oggi un esempio della diversità di problemi e di soluzioni che si possono dare all'interno della medesima disciplina.

Il pluralismo delle impostazioni non esclude tuttavia una certa unità dei presupposti e del metodo: la teologia dovrebbe esaminare tutti gli aspetti della sociologia per poter dire sino a che punto l'uso teologico della sociologia, cioè l'uso della sociologia per illustrare problemi e fatti appartenenti alla vita ecclesiale, possa essere fruttuosamente compiuto.

Nonostante il titolo, sia dell'originale sia della traduzione, faccia pensare che proprio questa sia l'intenzione del Kaufmann, la raccolta dei saggi non illustra sistematicamente il problema generale: offre tuttavia degli approcci significanti ad esso, e mostra l'indub-

bio interesse che la direzione avrebbe. L'autore valuta la teologia da un punto di vista sociologico, e l'interesse di tale considerazione fa pensare che la teologia dovrebbe esaminare in modo sistematico la sociologia dal proprio punto di vista, per poterne accogliere non praticamente e acriticamente il contributo.

E' proprio il sociologo a notare in questo libro che l'approccio ecclesiastico alla sociologia soffre appunto di tali difetti.

L'interesse del saggio citato sulla religiosità ecclesiale e la religiosità extraecclesiale sta nel fatto che in questo saggio il Kaufmann esamina un problema, la « secolarizzazione » (che egli chiama, e già il mutamento è significativo, « de-ecclesializzazione ») che è ad un tempo oggetto dell'attenzione della sociologia e della teologia.

Il Kaufmann nota che l'apprezzamento sociologico del problema varia in riferimento al tipo dottrinale di sociologia adottato. La sociologia di tipo organicista, che vede la socializzazione come formazione caratterizzante degli uomini, non può intendere la « religiosità extraecclesiale » che come un « residuo », un fenomeno di trapasso nel fenomeno di dissolvimento della religione. Nel tipo di sociologia influenzata, sia pure in modo generico, da Marx e da Freud, la società è un prodotto della prassi umana e ciò conduce al riconoscimento di una capacità individuale di assunzione selettiva dei dati offerti dal mondo circostante. In questo caso, può essere considerata normatività tanto di una religiosità ecclesiale quanto di una extraecclesiale.

E' fondamentalmente a questo secondo tipo di dottrina che il Kaufmann aderisce. La descrizione del processo di secolarizzazione è offerta qui in termini più propri. Esso appare come una differenziazione strutturale e funzionale della società, così che risulta impossibile la monocultura (la cristianità medioevale) o la subcultura (l'esistenza della Chiesa nel secolo scorso e sino agli anni sessanta di questo secolo) come figure sociali della Chiesa. Tuttavia tale nuova condizione della società non è vista dal sociologo in modo innico ed acritico come accade al teologo progressista. Si pone addirittura, per il sociologo, il problema « se l'uomo, non più sostenuto dalle certezze indiscusse di una istituzione, ma esposte ad una molteplicità di influssi non coordinati, possa ancora sviluppare una propria identità » (p. 140). In altri termini: « quanto più si differenziano i rapporti sociali di un individuo, quanto più complesso diventa l'ambiente che lo circonda, tanto più complessa dovrà diventare la sua struttura psichica, personale, affinché l'individuo possa ancora conservare la sua identità. Contemporaneamente però l'individuo sperimenta coscientemente che le sue proprie possibilità sono limitate e che la complessità dell'ambiente che lo circonda è di gran lunga superiore alla sua capacità di elaborare l'esperienza vissuta » (p. 148).

Cioè: il tipo di società in cui l'identità personale può essere conservata mediante la sintesi personale è anche un tipo di società in cui la sintesi personale sembra concretamente impossibile.

Il processo descritto dai teologi come secolarizzazione appare al sociologo in una luce problematica. Qui evidentemente la teologia guadagna dal porre tra sé e la realtà la mediazione sociologica.

Appare così evidente che anche il giudizio sul modo di esistenza della Chiesa nel mondo si differenzierà nella concezione del Kaufmann da quella offerta dai teologi progressisti. Se si assume come emblematica dei teologi progressisti la tesi rahneriana del cristianesimo anonimo e del pluralismo di principio, la differenza con ciò che sostiene il Kaufmann appare evidente. Nella posizione del Rahner « la legittimità della pietà ecclesiale dipende dall'esistenza o meno di una pietà extraecclesiale. La condizione della possibilità di una pietà extraecclesiale è quindi contemporaneamente la condizione della possibilità ecclesiale, e questa condizione è chiamata Dio » (p. 119). Ma il gioco rahneriano di bussolotti

secondo cui la conoscenza non tematica di Dio è la condizione della tematica religiosa e l'agnosticismo la possibilità stessa della fede, è impossibile per il sociologo, perché ciò risolverebbe la determinatezza del reale nell'indistinto, sotto la copertura dell'onnicomprensività del trascendentale. Egli è così indotto a rovesciare la relazione tra religiosità extraecclesiale e religiosità ecclesiale e a scrivere che la prima suppone la seconda: « infatti soltanto l'esistenza di simili organizzazioni (ecclesiastiche) rende possibile la continuità storica dei contenuti significativi cristiani » (p. 143). Così il Kaufmann è portato a togliere alla religiosità extraecclesiale la pretesa di essere la forma storicamente significativa del cristianesimo e a marginalizzarne la significanza religiosa. Egli pone ora il dilemma tra appropriazione personale ed effettiva del contenuto cristiano e semplice recezione acritica di esso. La religiosità ecclesiale non può essere identificata con la mera devozione ma anzi piuttosto contrapposta ad essa: « la religiosità ecclesiale sarebbe da definirsi come una forma di religiosità, in cui il conferimento d'un senso religioso soggettivo si concretizza nel linguaggio e nei modi di comportamento di volta in volta indicati dalla Chiesa, o sviluppati dentro il sistema di riferimento ecclesiale. Di semplice devozione alla Chiesa si tratterebbe là dove determinati modi di comportamento indicati dalla Chiesa vengono adottati senza riferirli a motivi religiosi assimilati in modo personale » (p. 144). L'appropriazione soggettiva ha dunque per oggetto il dato ecclesialmente normativo e non si pone invece come critica di esso: il rapporto tra dato e soggettività è quello ortodosso. La religiosità extraecclesiale è mantenuta in una sfera profana ed è persino interpretata come « ripercussione tardiva d'una socializzazione ecclesiale rimossa ». E' in questa luce che si configura il nuovo problema delle *élites* ortodosse nella Chiesa: « si può presumere in futuro che soltanto persone dotate d'una forte personalità saranno in grado di trasmettere in modo convincente i contenuti significativi cristiani » (p. 142). Questo nuovo problema delle *élites* nasce come conseguenza di un quadro generale in cui « l'acquisizione di identità è, a dir poco, molto difficile e una sola parte degli uomini ne è in assoluto capace. Se la religiosità e la fede sono possibili, in modo teologicamente legittimo, ormai solo come realizzazione soggettiva, quale pastorale sarà possibile svolgere per il rimanente degli uomini? » (p. 150).

Il problema cui il sociologo giunge può esser riconosciuto dal teologo come corretto e significativo, cioè come non contraddittorio ai presupposti dalla teologia e recepibile all'interno di essa.

Nel medesimo senso va il sesto saggio sulla « riformabilità delle strutture ecclesiastiche ». Qui il sociologo finisce per parlare il linguaggio dello spirituale. Kaufmann cita Peter Berger: « Se si vuole avere una parte importante nella società moderna, allora bisogna rinunciare in larga misura ai contenuti religiosi tradizionali, perché proprio essi sono "irrilevanti" nella situazione odierna. Se invece si vuole continuare ad affermare tali contenuti come realtà, allora bisogna abituarsi alle strutture sociali della esistenza di setta, e quindi anche, nel migliore dei casi, al destino di venir considerati come qualcosa di singolare, di curioso dai grandi definitori della realtà della collettività. *Tertium non datur* nell'ambito empirico » (p. 169). Il Berger finisce con il formulare una drastica critica alla teologia progressista che è « disposta a relativizzare tutto nella tradizione esistente » e a « gettare nella pattumiera della storia l'immagine del mondo di un S. Paolo, stando contemporaneamente con timore reverenziale davanti alla realtà legittimata dal televisore ». La teologia progressista, che relativizza tutto, dimentica di relativizzare se stessa e il proprio tempo e non sospetta che « ciò che è un'ovvia realtà nella moderna società industriale possa anche incondizionatamente essere il culmine dell'evoluzione conoscitiva dell'uomo » (p. 169).

Il dilemma spirituale si configura così al sociologo: « mentre il gesuita Nell-Breuning presuppone come ovvio che la Chiesa in conformità al concetto sociologico di Chiesa, si presenti come potenza intellettuale socialmente rilevante, in grado di tener testa alle interpretazioni correnti, a patto solo che faccia suo ed includa nella sua autodefinizione il sapere legittimato dalla società, cioè quello delle scienze, il sociologo protestante Berger sembra invece paventare che da ciò possa derivare una rinuncia di ampia portata a singoli contenuti religiosi » (p. 170).

La sociologia finisce con il proporre un'alternativa radicale tra una Chiesa divenuta irrilevante come contenuto religioso, ma capace di preservare così la sua situazione di potenza sociale ed una Chiesa che intenda continuare a essere tale, accettando però apertamente il ruolo di minoranza. La via della teologia progressista appare così sotto il segno della perdita dell'identità spirituale e socialmente reazionaria. Ciò non significa un'apologia delle posizioni conservatrici, ovviamente, se viste come perseguenti in modo più arcaico le stesse finalità non spirituali della teologia progressista. Il punto di differenziazione rimane dunque, anche allo sguardo empirico del sociologo, la differenza storicamente evidente tra fede e mondo: « Premessa d'una continuità di questo processo di sviluppo endogeno (della Chiesa) è —nella visuale sociologica — (!) la fede. Solamente fintanto che si trovi un numero sufficiente di persone che — eventualmente in contraddizione all'opinione generale predominante e alle prognosi volgarizzate di sociologia religiosa sul futuro — credano nell'avvenire del cristianesimo e tentino di vivere e di strutturare la Chiesa, sperando nelle promesse del suo Fondatore, la Chiesa si conserverà quale manifestazione del cristianesimo » (p. 182).

Un uso cristiano e teologico della sociologia pare così possibile. Si può dire che la teologia ortodossa può servirsi della mediazione della scienza una volta che questa non divenga surrettiziamente ideologia, mentre la teologia mondana non può che porsi come giustificazione del mondo e quindi come ideologia (senza riferimento alla mediazione concreta della scienza).

G. B. B.

SILVERIO ZEDDA: « L' ESCATOLOGIA BIBLICA » - vol. II, Paideia, Brescia 1975, pp. 556.

In questo secondo volume della sua opera sull'escatologia biblica, lo Zedda esprime l'escatologia degli scritti del Nuovo Testamento, esclusi i sinottici, già esaminati, assieme agli scritti del Vecchio Testamento in un altro volume.

Come il precedente, questo libro presenta un'indubbia validità ed utilità perché offre una prospettiva d'insieme dei testi biblici aventi un riferimento escatologico: le soluzioni esegetiche date sono equilibrate e non presentano particolari problemi e nemmeno particolare rilievo.

Una trattazione della escatologia biblica si incrocia ad ogni punto con l'esigenza di una comprensione non solo del testo biblico, ma anche della stessa realtà significata e di una visione sistematica del problema.

Tempo, spazio, escatologia, anticipazione, progressività, storia, spirito richiedono una illustrazione teorica perché tutto non rimanga nel vago e non si pongano come problemi teologici ed esegetici degli pseudoproblemi.

L'autore ha colto le esigenze speculative che sono alla base dell'escatologia, ma non le ha affrontate. Giustamente ha obiettato il Bultmann che « la categoria tempo non si può eliminare » (p. 338). Ma è un caso che per indicare in qualche modo il tempo si sia riferito ad un termine divulgato dalla filosofia kantiana? Ciò non signi-

fica che egli abbia ovviamente mai assunto il termine in quel senso: ciò indica piuttosto che il termine non è stato pensato fuori dall'uso corrente. Un altro problema è posto dall'uso di « escatologia », quando poi si parla di escatologia « anticipata » o « progressiva ». Se per escatologia si intende la realtà che è oltre il tempo o il trapasso del tempo ad essa, il problema della sua « anticipazione » e della sua « progressività » risulta un problema serio, perché gli attributi potrebbero essere in contraddizione con il soggetto.

Il problema si incrocia con un tema che non a caso cade anch'esso sotto la censura bultmanniana, e in genere sotto la censura protestante, cioè il problema dei *preambula fidei:* il problema dell'anima. Il problema di una correlazione tra tempo ed escatologia non può essere posto se non si dà un soggetto che sia capace contestualmente di un tempo o di un metatempo, cioè capace di trascendere il tempo. Se il pensiero umano non può trascendere, almeno negativamente od intenzionalmente, il tempo, una comunicazione tra tempo ed *eschaton* rimane impossibile ed impensabile. Solo se questa possibilità esiste, i concetti di « anticipazione » e di « progressività » dell'escatologia sono possibili: la possibilità vuota di metatemporalità che è nell'uomo « naturale » è allora colmabile dal « positivo » dell'anticipazione escatologica.

Un altro problema di escatologia come teologia dell'*eschaton* è il problema delle espressioni « spaziali » per indicare il regno di Dio. Nella prospettiva giovannea, i termini spaziali indicano non tanto un altro spazio quanto uno spazio diverso, tanto diverso quanto è appunto il divino dall'umano. La teologia non è perciò tenuta dal suo modo razionale a squalificare queste espressioni come « mitiche », ma a comprenderle. Nella prospettiva biblica, la radicale differenza tra Creatore e creatura si estende a tutto ciò che riguarda il Creatore e quindi anche a ciò che riguarda il suo rapporto con l'universo. Ma una teologia dell'*eschaton* dovrebbe porsi il problema dell'interpretazione, dal suo punto di vista, del tempo e dello spazio sia come modi della condizione decaduta (dopo il peccato) sia come modi creaturali ed infine del rapporto tra Dio e il tempo-spazio nei suoi due aspetti (creaturale e lapsario). La differenza con Bultmann e la sua teologia dell'*eschaton* è proprio in quest'ordine di tematiche ed è qui che il discorso va posto.

Ciò può essere considerato un aspetblema che sta al centro della escatologia e che lo Zedda pone, cioè la differenza tra escatologia « finale » ed « intermedia »

Ciò può essere considerato un aspetto particolare del carattere prolettico e progressivo dell'*eschaton* ma anche esso non può sottrarsi all'impegno dell'analisi razionale che accerti il fatto, la sua *possibilità* e, mediante tale accertamento, possa razionalmente esporre il suo significato. Come evitare di cadere altrimenti in una sorta di positivismo biblico, sia pur sorretto dall'ermeneutica ecclesiale?

Un altro problema, che singolarmente lo Zedda si limita ad affrontare in una nota, è se i « nuovi cieli » e la « nuova terra » indichino veramente qualcosa di nuovo. Ciò significa domandarsi se l'aspetto del mondo possa rimanere immutato con l'avvento dell'*eschaton.* Lo Zedda scrive testualmente: « ci pare che la Bibbia non solo non insegni nulla sul modo, ma neppure sul fatto di una trasformazione, se non nel senso che il mondo materiale non è più ormai a servizio del peccato (sarà liberato da questa schiavitù), né sarà più strumento di pena per i giusti » (p. 290). Gli autori citati (Franco, Bartina) ad avallo di queste affermazioni non le sostengono: il Franco si limita ad affermare che « l'abbigliamento scientifico - popolare » della fine del mondo nella II di Pietro « è contingente e dovrà essere interpretato d'accordo con il genere apocalittico ». Il Bartina parla di « convenzionalismo letterario ed espressivo » nelle immagini dei terremoti nella apocalisse. Una trasformazione sembra inevitabile, il mutamento del rapporto tra Dio ed uomo non può non toc-

care, nella prospettiva biblica, la natura stessa.

Si tratta di vedere il modo di tale trasformazione. Gli stessi limiti in cui lo Zedda sembra contenerla (l'indisponibilità al male della creatura inanimata ed irrazionale) indicano un cambiamento qualitativo. In ogni caso questo non è un tema marginale, in un libro che intenda trattare teologicamente l'escatologia biblica. L'esegesi può limitarsi nel porre i problemi di contenuto, perché il suo scopo è di reperire il senso del testo, ma la teologia deve necessariamente partire là dove l'esegesi si limita ed esporre razionalmente non il testo, ma la realtà significata.

Queste riserve non toccano il giudizio sulla completezza, l'equilibrio e l'utilità di quest'opera, indicano piuttosto le difficoltà che la teologia dell'*eschaton* porta in se stessa.

G. B. B.

LIBRI RICEVUTI

Henry de Lubac: « Per una teologia delle missioni » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 80.

Denise Judant: « Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël » - Cèdre, Paris 1975, pp. 121.

Equipo Seladoc: « Panorama de la teologia latinoamericana » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 349.

« La religione oggi » - Conferenza della Facoltà Teologica Salesiana 1973-1974 - Pas-Verlag, Zurigo 1974, pp. 67.

Clemente Ciattaglia: « Voci d'oggi sul Vangelo » - Edizioni Cinque lune, Roma 1974, pp. 463.

Walther Zimmerli: « Rivelazione di Dio » - Una teologia dell'Antico Testamento - Jaca Book, Milano 1975, pp. 289.

Angelo Amato sdb: « I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551) - Las-Roma 1974, pp. 380.

Jose Ramos-Regidor: « El sacramento de la penitencia » - reflexion teologica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 448.

« Prospettive sul sacro » - Archivio di Filosofia (organo dell'istituto di studi filosofici) - direttore Enrico Castelli - Cedam, Padova 1975, pp. 234.

« Valore e attualità del sacramento della penitenza » - Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori - Roma, Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973 - Pas-Verlag, Zurigo 1974, pp. 364.

AA. VV.: « Liberazione & liberazione » - Ares, Milano 1975, pp. 208.

AA. VV.: « Aborto no » - Ares, Milano 1975, pp. 176.

Josemaria de Balaguer: « Cammino » - Ares, Milano 1975, pp. 288.

Viktor E. Frankl: « Uno psicologo nei lager » - Ares, Milano 1975, pp. 160.

Marc Oraison: « La question homosexuelle » - Seuil, Parigi 1975, pp. 172.

Michel de Certeau: « Politica e mistica » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 405.

Felice Montagnini: « Adamo dove sei? » - Cittadella, Assisi 1975, pp. 134.

Pier Angelo Sequeri: « Escatologia e teologia » - infrastruttura concettuale del discorso su « Dio » come « futuro » - La Scuola cattolica, Venegono Inferiore 1975, pp. 142.

Wolfhart Pannenberg: « Epistemologia e teologia » - Queriniana, Brescia 1975, pp. 424.

Robert Hale: « Il cosmo e Cristo » - basi di una teologia ecologica secondo Teilhard de Chardin - Camaldoli, Arezzo 1974, pp. 236.

Edward Schillebeeckx: « Intelligenza della fede » - Edizioni Paoline, Alba 1975, pp. 218.

Carlo Porro: « Cristologia in crisi? » - Edizioni Paoline, Alba 1975, pp. 140.

Emil Jean Pin: « La religiosità dei romani » - Edizioni Dehoniane, Bologna 1975, pp. 344.

G. Ebeling - H. Albert: « Razionalismo critico e teologia » - Jaca Book, Milano 1974, pp. 227.

André Hayen: « Affidato agli uomini » - disagio e speranza nella chiesa oggi - Jaca Book, Milano 1975, pp. 152.

POSTILLE

ERMENEUTICA GADAMERIANA E DOGMA — *Un'applicazione sistematica dei concetti base dell'ermeneutica di Gadamer alla dogmatica è compiuta da Thomas B. Ommen in un articolo* The Hermeneutic of Dogma, *pubblicato sulla rivista delle facoltà teologiche nordamericane dei PP. Gesuiti* « Theological studies », *n. 4, pp. 605-631. Dall'ermeneutica egli deriva il presupposto di lettura dei testi: il carattere* aperto *che va attribuito sia al testo sia all'interprete.*

Il carattere aperto *del testo significa, per l'ermeneutica del dogma, che occorre sempre cercare il significato del dogma nel suo contesto originario, seguendo lo sviluppo della ricerca storica: ciò implica che la storiografia in quanto disciplina scientifica abbia il suo ruolo nell'ermeneutica del dogma. Il secondo punto in cui è richiesto il riconoscimento del carattere* aperto *dell'interprete, è la sua attenzione alla mutata situazione del comprendere. I criteri e i modi di comprensione propri del tempo dell'interprete debbono essere ora accolti nella lettura del dogma. L'interprete deve accettare i pregiudizi del proprio tempo quale condizione per la lettura autentica del testo dogmatico.*

Il carattere aperto *del testo significa che il dogma va interpretato in riferimento all'oggetto cui si riferisce, ossia il mistero della divina rivelazione. Per questo « il suo significato è più di ciò che può essere incapsulato in una proposizione ». Non è la proposizione o la forma linguistica di essa che conta, ma la relazione del dogma con la totalità del mistero salvifico: è a partire da essa che il linguaggio ed il significato stesso della proposizione possono essere ricompresi e perciò mutati. Ciò non è esprimibile mediante una semplice distinzione tra forma linguistica e contenuto teoretico. Si può dare il caso che l'interpretazione del dogma debba ridefinire la fede in un momento (e questo è il presente), in cui il significato stesso della proposizione dogmatica sia divenuto problematico. La relazione tra le affermazioni tradizionali e il modo di comprendere la realtà proprio di un tempo determinato può fondarsi allora solo sulle « strutture basilari dell'esperienza umana ».*

Il dogma va letto alla luce di tutta la storia della tradizione e a quella della Scrittura. Ciò che ha dinanzi non è una proposizione, ma un movi-

mento storico, e proprio questo è oggetto dell'ermeneutica. Alla fine l'interprete decide circa la « verità della tradizione » a partire dal suo stesso impegno e dall'impatto della sua soggettività sull'interpretazione.

La conseguenza dell'applicazione dell'ermeneutica gadameriana al dogma è l'affermazione del principio della relatività *del dogma. Il dogma è relativo perché il suo contenuto è polemico (contro un'eresia), e perché riflette un orizzonte finito, cioè un orizzonte concreto linguistico, culturale e storico. L'Ommen riprende, a sostegno della tesi gadameriana della finitezza dell'esperienza, un argomento del Rahner, secondo cui il dogma porta il segno dell'uomo peccatore e quindi può essere formulato in modo da bloccare piuttosto che agevolare la percezione della verità della rivelazione cristiana. Infine il dogma è relativizzato dal suo stesso ruolo al significato centrale della Rivelazione cristiana. I dogmi possono essere, secondo l'osservazione di Schoonenberg, differenziati e gerarchizzati alla luce della rivelazione nel suo insieme: il « valore » di un dogma dipende dal suo contenuto. Riferendosi a un teologo protestante della « nuova ermeneutica », Ebeling, l'Ommen afferma che la materia della tradizione biblica e postbiblica non è « un particolare complesso di verità bibliche o dogmatiche, ma il potere della Parola di Dio di essere espressa in orizzonti di interpretazioni cambianti ». Il problema ermeneutico è di determinare quale sia l'interpretazione della tradizione che rappresenti un'affermazione, significativa esistenzialmente, del carattere salvifico della fede cristiana. « I dogmi debbono essere perciò interpretati non come verità astratte, ma come espressioni, in linguaggio riflesso, di una realtà che ha carattere salvifico per gli uomini di oggi ».*

Questo l'articolo dell'Ommen.

Le conclusioni mostrano che il senso tradizionale di dogma non ha luogo nell'ermeneutica di Gadamer. Il dogma è espressione limitata, ma permanente di una realtà permanente; questo è il senso che « dogma » ha avuto nella vita della Chiesa. Affermare che il dogma è l'espressione variabile dell'esperienza storica della salvezza è negare ciò che è essenziale al concetto tradizionale di dogma. La Chiesa, quale l'Ommen la presenta, è non dogmatica nel senso tradizionale di « dogma ».

Tuttavia l'ermeneutica gadameriana è più radicale di quanto l'Ommen non supponga. Non si può comprendere chiaramente quale senso possa avere la parola « salvezza », che l'Ommen usa costantemente, in una dottrina secondo cui l'esperienza umana è qualificata essenzialmente dalla finitezza.

Se è l'esperienza l'unico criterio, come si possono poi distinguere le esperienze in salvifiche e in non salvifiche? E inoltre, in che modo i testi cristiani possono qualificare l'esperienza, piuttosto che esserne semplicemente qualificati?

E' dunque lo stesso concetto residuo che l'Ommen cerca di conservare, quello di salvezza, ad apparire spurio rispetto ad un impianto di pensiero modellato sull'ermeneutica gadameriana.

Il motivo che ha spinto l'Ommen, come altri teologi, ad accettare l'influenza dell'ermeneutica gadameriana, è indicato dal medesimo autore.

L'ermeneutica gadameriana può, a suo avviso, valere come posizione intermedia tra quella assunta dal magistero e quella assunta dai modernisti durante la controversia modernista. Il concetto modernista di esegesi supponeva che il significato del testo scritturale fosse da ricercarsi con un metodo

storico-filologico all'interno del testo medesimo situato nel suo contesto culturale immediato. L'esegesi era, al tempo dei modernisti, la ricerca storico-critica del senso originario del testo: questo concetto della cultura del tempo è assunto dai modernisti. Ad esso la Chiesa oppone il ruolo della tradizione e del magistero, oppone cioè la ricerca del senso del testo nella tradizione a cui esso ha dato origine.

La posizione gadameriana, insistendo sulla necessità della critica storica, ma anche sul ruolo del pregiudizio della situazione dell'interprete nella tradizione originata dal testo, sembra in realtà offrire una posizione intermedia.

Ma ciò è solo apparenza, perché Gadamer in realtà nega proprio ciò su cui ortodossi e modernisti convenivano, ossia il concetto di verità. I modernisti asserendo che la verità del testo era attingibile, affermavano che esisteva una dimensione non meramente temporale di essa; e, dal canto loro, ciò era asserito inequivocabilmente dagli ortodossi, sostenitori della metafisica classica. L'ermeneutica gadameriana può superare lo scientismo modernista, perché nega la possibilità di una conoscenza « oggettiva » del testo storico.

E' perciò singolare che l'Ommen, quando scrive che « un vantaggio chiave della discussione ermeneutica tedesca è che essa si fa carico della continuità di ambedue queste dimensioni interpretative » (l'ortodossa e la modernista), non veda a prezzo di quale rottura ben più radicale avvenga questa conciliazione apparente. « Dogma » ha un senso ridotto, ma ancora un senso nella concezione modernista, in cui esiste sempre la possibilità dell'esperienza del non finito; non ha più senso alcuno nell'ermeneutica gadameriana, come l'articolo dell'Ommen, contro le intenzioni dell'autore, riesce bene a dimostrare.

[Gianni Baget-Bozzo]

IL TROTZKYSMO SANTIFICATO — *Un rovesciamento di modello morale comporta un rovesciamento di modello teologico. Il modello teologico e quello morale vigenti nella Chiesa nei due millenni di vita cristiana sono il frutto di condizioni storiche determinate, che ora hanno cessato di esistere. Nuove condizioni culturali, storicamente presenti, domandano un nuovo modello morale e dunque una nuova concezione di Dio. E' questa la premessa da cui muove J. Moingt nel suo saggio* « Le Dieu de la morale chrétienne » *contenuto nel numero di ottobre-dicembre 1974 della* Recherches de Science religieuse.

Afferma l'autore: la morale si è elaborata, nell'età patristica, con lo scopo apologetico di rendere comprensibile il fatto cristiano alla cultura di marca platonico-stoica del mondo ellenistico-romano. Ciò ha dato luogo all'immagine di un Dio creatore-ordinatore, che governa il mondo storico con leggi morali, accessibili alla ragione. La morale cristiana è la manifestazione storica e la determinazione perfetta di questo codice universale iscritto nella creazione.

L'escatologia cristiana viene così interpretata nel quadro della sanzio-

ne, cioè del compimento necessario della legge, e quindi in chiave giuridico-politica. In questa prospettiva il potere politico appare come un primo esercizio del potere divino di sanzione. L'imperatore che assume nelle norme positive la legge universale rivelata nel cristianesimo e vi aggiunge la sanzione, è lo strumento della monarchia divina: il primo, per quanto imperfetto, sanzionatore dei ribelli ad essa.

Questa descrizione del Moingt non è tutta la verità, ma è certo una parte rilevante di essa. Il cristianesimo è stato pensato nel quadro filosofico-politico ellenistico-romano, e la teologia ne ha risentito. Se si è dovuto configurare l'eccezione monastica e salvare l'escatologia cristiana a prezzo della rinuncia alla vita secolare, ciò mostra che proprio la dimensione del cristianesimo irriducibile ad ogni cultura storica salvava la sua realtà ponendosi come eccezione. E' significativo che in occidente il massimo sforzo per evitare l'inclusione del cristianesimo in una teologia politica sia venuto dai monaci attraverso il papato. S. Gregorio VII rende possibili Gioacchino da Fiore e S. Francesco, perché tutti esprimono la secolarità del cristianesimo ed il suo carattere totale, e tendono a marginalizzare la teologia politica, che ha la sua figura storica nell'imperatore e poi nei regni nazionali. Umanesimo e protestantesimo rendono impossibili l'idea di una secolarità cristiana e di una totalità ecclesiale. La dimensione escatologica prenderà la via della santificazione degli stati sociali, di quello clericale e di quello familiare, ripetendo la scelta monastica ma nel «secolo».

La storia del cristianesimo non è dunque la semplice storia della teologia politica. Se la Chiesa non fosse altro che la teologia politica di Eusebio, che sola verifica perfettamente il quadro di pensiero che Moingt espone, allora non ci sarebbe più cristianesimo. Il cristianesimo ha convissuto con la teologia politica in chiave di contrasto, salvando sempre la sua originalità, cioè la dimensione teandrica ed escatologica, espressa storicamente nella divinizzazione della persona, contro ogni riduzione di sé alla teologia politica.

Assumendo il principio della storicità integrale del modello di Dio e del modello di morale, il Moingt dichiara l'assoluta storicità del cristianesimo. Che un vecchio arsenale possa offrire strumenti utili alla costruzione della nuova nave, non significa nulla sull'arsenale medesimo: esso rimane vecchio, mentre è una nuova energia e una nuova volontà di costruzione che realizzano il nuovo.

Prima dell'interpretazione critica della vecchia teologia politica, il Moingt ha già risolto il suo problema affermando la variazione totale e l'evoluzione per frattura e contrarietà all'interno del fatto cristiano: ciò significa che questo è semplicemente una forma del fatto storico, e che l'aggettivo cristiano non significa un cambiamento della realtà. Anche la storia « cristiana » si svolge senza unità ideale e formale. La nozione di Teandria è quindi insufficiente: la Chiesa è solo storia.

Se la storicità del cristianesimo è totale, allora tutto quello che ci si può attendere da esso è soltanto un nuovo modello di teologia politica; ed è questo modello ciò che il Moingt ci offre.

Le tesi sono semplici. La storia attuale va abbattuta in nome di una storia nuova possibile. Il cristianesimo funziona da garante escatologico della possibilità di una rivoluzione permanente, che non può fondarsi sull'uso della scienza come ideologia.

La moralità non può più avere un contenuto, ma solo una funzione, quella di protesta. Potremmo così definire lo schema del Moingt come un trotzkysmo santificato. Un simile discorso usa della Rivelazione come di un « dio tappabuchi », che viene ad assicurare un perpetuo « arrivano i nostri » quando la ragione non riconosce più in se stessa la capacità di determinare criteri operativi. La struttura della teologia politica del Moingt rivela prevedibili affinità con la teologia politica di Eusegio: sanzione divina e sanzione umana sono viste nel sistema di Eusebio come atti omogenei, così come soccorso divino e soccorso umano vengono visti come omogenei nel sistema del Moingt. La monarchia divina e l'evoluzione cosmicostorica sono totalità in cui il divino rimane in ultima analisi funzionalizzato allo storico.

Le teologie politiche sono variazioni accidentali del medesimo modo di pensiero.

[Gianni Baget-Bozzo]

ERMENEUTICA E DOGMA IN PANNENBERG — *Anche uno dei più noti teologi protestanti tedeschi, Wolfhart Pannenberg, ha accolto nel suo pensiero l'ermeneutica di Gadamer, apportandovi tuttavia mutamenti considerevoli (cfr. W. Pannenberg:* « Basic questions in Theology » - *2 vol., Fortress Press, Philadelphia 1970-71). Per Pannenberg la teologia deve essere universale nei suoi fini perché l'oggetto « Dio » rappresenta ciò che di più ampio e universale sia pensabile. Le affermazioni religiose si riferiscono all'esperienza del supremo mistero su cui si fonda l'essere, le affermazioni cristiane si riferiscono a Dio creatore di tutte le cose.*

La possibilità della teologia richiede dunque la possibilità di una relazione della coscienza umana ad un oggetto non finito. Tillich ha sostenuto che il termine « Dio » non si riferisce ad un essere tra gli altri esseri, ma all'essere stesso. Pannenberg afferma anch'egli che Dio non può essere compreso come un oggetto tra gli altri oggetti. Per questo la teologia richiede un discorso che possa consentire un riferimento a tale assolutezza ed universalità, e Pannenberg trova questo discorso proprio nell'ermeneutica di Gadamer. Ciò può sembrare paradossale, dal momento che l'ermeneutica gadameriana assume come principio la finitezza della coscienza e, dunque, anche del suo oggetto. Ma Pannenberg sostiene che è possibile combinare il concetto della storicità del reale con l'idea di universalità e di totalità, mediante il concetto di « totalità della storia ». Secondo l'ermeneutica di Gadamer, ogni testo deve essere compreso a partire dalla sua situazione storica; ma questa situazione storica, a sua volta, deve essere vista in un cerchio più ampio. Alla fine il contesto integrale in cui un testo deve essere situato, è la storia universale. *Pannenberg riforma a questo punto il circolo ermeneutico, secondo cui le parti debbono essere spiegate con il tutto e il tutto con le parti. Ma « tutto » è ora la storia totale nella sua onnicomprensività, e « parte » la singola trancia di storia.*

Ogni analisi storica si riferisce alla storia universale e cerca il suo

significato in essa. La relazione ermeneutica tra il testo e l'interprete è vista in Pannenberg come connessione tra l'evento particolare e il successivo svolgimento che unisce il tempo dell'evento e il tempo dell'interprete.

La relazione ermeneutica è ora sostituita dalla relazione dell'evento con la storia universale. Dal rapporto testo-interprete si passa alla relazione tra eventi, considerati come costituenti parte di un significato generale, che è quello della storia universale nel suo farsi. La relazione tra testo ed interprete è possibile solo se esiste, anche non tematizzato, un orizzonte del comprendere che sia di carattere universale. Il bisogno di comprendere è motivato dalla ricerca, anche se non tematizzata, di una verità onnicomprensiva: « l'uomo diviene sicuro della pienezza della sua stessa vita, solo se è collegato alla pienezza della realtà totale » (op. cit., 1° vol., p. 120). E' questo orizzonte onnicomprensivo che unisce il testo e l'interprete; tale orizzonte è tematizzato come « totalità della storia delle tradizioni ». « Il testo è compreso solo in connessione con la totalità della storia, che congiunge il passato con il presente, e non solo con ciò che esiste oggi, ma anche con l'orizzonte del futuro, basato su quanto è al presente possibile, perché il significato del presente diviene chiaro soltanto alla luce del futuro. Solo una concezione del corso attuale della storia che leghi il passato con la situazione presente ed il suo orizzonte nel futuro può formare l'orizzonte comprensivo entro cui l'orizzonte limitato del presente e l'orizzonte storico del testo si fondano insieme » (ib., p. 129). Così il concetto di orizzonte, posto da Heidegger come non tematizzabile, diviene tematizzato nella figura della storia universale. *Pannenberg pone il problema di un'interpretazione globale della storia delle tradizioni, della determinazione di un* phylum *significante attorno a cui si ordinano gli eventi. La ricerca hegeliana di una figura determinata della storia universale qui ricompare, oltre alla concezione esistenziale della finitezza della coscienza. Tuttavia Pannenberg si difende dal carattere totalizzante e definitivo della concezione hegeliana della storia affermando che ogni sintesi della storia delle tradizioni ha un carattere* provvisorio.

Se vi è conoscenza della totalità, questa però è non definitiva, ma radicalmente provvisoria.

E questa non è una caratteristica della teologia, ma della conoscenza in generale. Il carattere provvisorio della conoscenza in Pannenberg corrisponde alla finitezza della coscienza storica in Gadamer. La differenza tra Pannenberg e Gadamer sta nel fatto che per Gadamer il tempo che unisce e divide il testo dall'interprete non è tematizzato direttamente, ma esiste nei pregiudizi dell'interprete, mentre per Pannenberg ogni interpretazione storica suppone un'interpretazione della storia delle tradizioni o, in altre parole, l'esplicitazione e tematizzazione del pregiudizio. In ultima analisi, la struttura della conoscenza è provvisoria perché provvisoria è la realtà: « oggi l'universo viene raramente considerato come una totalità completa in se stessa, nemmeno nella sua struttura generale. La realtà appare come un processo che tuttora si svolge. Perciò anche se la somma di tutto ciò che è esistito fosse esprimibile, essa non rappresenterebbe ancora il vero universo. Al contrario, il sistema della realtà è un falso universo (Th. W. Adorno), sino a che la realtà non sia compiuta » (W. Pannenberg: « The Nature of a Theological Statement » *in* Zygon, *marzo 1972, p. 13).*

L'uomo non può comprendere un particolare che nel quadro di una totalità, eppure la totalità come tale gli sfugge: ciò dà carattere provvisorio a tutti i suoi asserti. Questo vale anche per quei tentativi di tematizzazione della totalità del reale che sono le religioni.

Le religioni sono la forma della coscienza che cerca di esprimere « provvisoriamente » la « totalità del reale », (che è, per Pannenberg, come si è visto, il significato della parola « Dio »).

La storicità del sistema delle religioni, cioè il sorgere e il cadere di esse, è funzione della storicità del reale in cui la coscienza, e quindi la coscienza religiosa, è immersa. Ciò significa che le ragioni del sorgere e del cadere delle forme e delle formule religiose dipende dallo sviluppo generale della coscienza umana e della realtà: « Le proposizioni su Dio possono essere verificate, solo in riferimento alle loro implicanze per la comprensione del reale, poiché Dio è pensato esistere come un potere onni-determinante » (ib., p. 16).

Il carattere totale della realtà divina obbliga le affermazioni specificatamente religiose a misurarsi con tutte le altre proposizioni e a rendersi compatibili con esse: « la teologia si occupa di ipotesi sull'adeguatezza o sulla inadeguatezza delle tradizioni religiose, in relazione alle implicanze di significato nelle altre forme di esperienza » (ib., p. 17).

Le affermazioni teologiche sono quindi verificate sulla base delle affermazioni non religiose delle scienze umane o biologiche, ecc. Le affermazioni sulla totalità del reale debbono essere compatibili con le affermazioni su ogni parte di esso.

E' infine il giudizio particolare che determina e qualifica il giudizio « provvisorio » sulla totalità. L'unico criterio di validità di una proposizione teologica (e quindi di un dogma) è dato dalla misura in cui esso « illumina i problemi delle tradizioni religiose e delle implicanze di significato nell'esperienza presente » (ib., p. 19).

Le variazioni tra la posizione di Pannenberg, che cerca di recuperare il concetto di storia universale, e quella di Gadamer, che rifiuta la possibilità di tale recupero, non sono tali da variare il concetto fondamentale ad essi comune: cioè che è la cultura in atto nel presente a misurare il significato e la verità del testo e dell'evento passato. L'uomo è temporalità secondo tutto se stesso, ed è solo a partire dal presente che giudica il passato. Lo stesso orizzonte universale di comprensione che fa comunicare passato, presente e futuro, secondo la tesi di Pannenberg, non evita poi che sia la storia presente il criterio di lettura di quella passata e di quella futura.

L'orizzonte stesso non esprime una dimensione metatemporale dell'uomo, ma solo l'interezza fin qui espressa della sua dimensione storica.

Anche qui il dogma non riesce a sopravvivere nel suo genuino significato: esso viene svuotato non solo a causa dell'assoluta intratemporalità della coscienza, ma anche perché ogni affermazione teologica viene verificata rispetto alla cultura storicamente egemone. Anche se la posizione del Pannenberg è un'elaborazione dell'ermeneutica esistenziale (e non una semplice applicazione di essa), le caratteristiche fondamentali dello storicismo ermeneutico rimangono.

[Gianni Baget-Bozzo]

SI STA ESPROPRIANDO SOLTANTO LA SALUTE? — *« Le cure mediche costituiscono una delle cause principali della morbilità moderna. La morbilità causata dal modo con cui vengono amministrate le cure, detta morbilità iatrogena, si diffonde come un'epidemia... ». Così inizia un polemico intervento su* L'espropriazione della salute *il noto sociologo Ivan Illich tradotto in italiano su* Humanitas *(19, 1974, n. 8/9, pp. 609-618). A parte alcune considerazioni che non si possono condividere, non si capisce bene perché mai l'A. se la prenda tanto con la classe medica, anch'essa vittima di un determinato sistema. Le inevitabili deficienze dell'uomo portano a negare almeno implicitamente la validità stessa dell'opera umana nel suo complesso. Il fatto fondamentalmente negativo non sta però negli errori di diagnosi e di terapia nei quali si incorre, ma nella « cosificazione » dell'uomo che viene trattato alla stregua di un fantoccio cui mettere una pezza. Bisogna più che mai insistere sul fatto che il campo d'azione del medico non si deve restringere ai limiti del corpo, ma si deve estendere necessariamente a tutta la persona, secondo quella concezione unitaria che sta alla base dell'antico adagio: « Mens sana in corpore sano ».*

Molti medici, afferma il pastore anglicano G. Bennett di « The Crowhurst Home of Healing », « si occupano di tutto l'uomo e non soltanto della malattia che egli forse ha occasionalmente. Non ci si accontenta più di guarire una gamba inferma, si desidererebbe guarire l'uomo intero ». Invece di limitare il campo di interesse medico, bisogna allargarlo fino a che abbracci l'uomo nella sua globalità. I mali cui si è andati incontro e che l'Illich denuncia con veemenza, sono frutto di una visione assai limitata della persona umana.

Le osservazioni del sociologo americano tuttavia non riguardano principalmente la medicina, ma piuttosto l'attuale filosofare materialistico e la struttura di vita o, meglio, di vegetazione cui esso condanna l'uomo, divenuto un'inerte pedina del sistema. E la tecnicizzazione esasperata, altro frutto del pensare materialistico, elimina prima l'ammalato-uomo, riducendolo ad un puro complesso di dati e operazioni chimiche, ma finisce per togliere di mezzo anche il medico-uomo. Inserito in rigidi condizionamenti sociali ed efficientistici, egli rischia di perdere la sua fisionomia personale, quando non si giunge al suo annullamento completo grazie ai vari robots specializzati nelle diverse analisi diagnostiche e terapeutiche.

L'autodistruzione dell'umanità non avviene con le guerre e con le armi nucleari, ma molto più celermente e in modo più totale e disumano con l'annullare lo spirito. Che la medicina e i suoi ritrovati possano essere usati in questo processo di disintegrazione della persona, non va attribuito all'arte di Ippocrate, ma a quanti ne abusano per loschi fini « politici ». La giusta efficacia di un farmaco e lo sforzo generoso di ritrovare dei rimedi contro malattie insidiose e debilitanti non devono tuttavia essere confusi con la pretesa creazione di un « paradiso » artificiale in cui, sì, viene a mancare il dolore fisico, ma troppo facilmente a prezzo della distruzione morale e della inibizione della sensibilità e delle doti spirituali. Si può in

questo senso sottoscrivere quanto afferma l'Illich: « La salute di un gruppo umano è qualcosa di ben distinto da quello di un gregge di pecore. La capacità di affrontare coscientemente il dolore, l'emarginazione e la morte fa parte della salute dell'uomo. La perdita di tale capacità equivale a un declino della salute » (p. 611).

Il nodo del problema sta a monte, nella coscienza del medico e del ricercatore che, prima di essere tali, devono essere uomini di fronte ad altre persone umane. Il condannare globalmente la medicina è ingiusto quanto l'azione negativa di essa. Una condanna come quella dell'A. non tiene nel debito conto l'impegno di molti medici che nel lavoro diuturno cooperano, anche eroicamente, alla « ricreazione » dell'umanità, alleviando i mali in cui si affliggono molte membra piagate del Corpo del Cristo crocifisso.

Davanti ad uno sviluppo che sembra talora sfociare in un'involuzione, v'è la tentazione di rimpiangere i tempi in cui non si era vittime della medicina (e dell'istruzione e di altri campi di attività umana). Ma è assurdo pretendere di riannodare il filo della storia e di ritornare alla innocenza-ingenuità-ignoranza primitiva cancellando migliaia di anni di sforzi per cercare un senso della vita e per difenderla contro tanti assalti dall'esterno e dall'intimo di ciascuno. Tanto più che male e bene sono attuati a seconda dei mezzi a disposizione — aumentando l'uno può essere incrementato anche l'altro —, ma sono in realtà sempre determinati dalla coscienza umana.

La questione non è allora di far compiere meno male all'uomo limitandone i mezzi — perché così si restringerebbe anche il campo del bene —, ma di formare le coscienze alla luce della grazia. Con essa, e non con i « ricostituenti » e gli psicofarmaci, si vincono le resistenze della debolezza creaturale che cerca sicurezza nella violenza e non nella forza, godimento non nella felicità, ma nel piacere effimero. Debolezza creaturale che si deve e si può superare soltanto inserendosi nel processo di divinizzazione reso attuale in ciascun uomo dallo Spirito di Cristo, morto e risorto per tutti noi peccatori.

*L'umanità, personalità spirituale corporativa, è sempre posta davanti ad una scelta l'*inerzia *che, nonostante tutto, talora si subisce volentieri —, la quale porta ad una lenta agonia (ma chi è in agonia, ancorché non sia morto, non può certo dirsi vivo!), o la* vita. *E questa implica necessariamente uno sviluppo che dovrà essere affrontato correndo tutti i rischi che ogni vita comporta. Ma è poi giusto parlare di rischi per un cristiano? Nella speranza non abbiamo la certezza dell'onnipotenza misericordiosa di Dio? Nella fede non abbiamo un'uguale certezza relativa alla nostra miseria e fragilità? Nella carità tutto viene trasfigurato e ogni realtà viene a cooperare per il bene.*

Il problema sollevato da Ivan Illich trascende il campo ristretto della medicina.

La sua critica investe fondamentalmente ogni disciplina, ogni scienza che, pur tendendo verso fini positivi, vede talora il naufragio di molte sue aspirazioni iniziali.

Il discorso che Illich fa relativamente alla medicina potrebbe essere abbozzato nei riguardi della teologia, che talora sembra essere profondamente deleteria. A tanti mestieranti in medicina corrispondono qui altret-

tanti ciarlatani; alla morte ed a gravi menomazioni psico-fisiche causate dai primi fanno riscontro il crollo e il lento sfacelo della fede abbattuta insidiosamente da quanti sono chiamati ad edificarla.

Ma nonostante tutto questo non si può troncare la riflessione teologica. Occorre invece smascherare in teologia come in medicina le false prospettive di presunti teologi e medici. E' facile e comodo in teologia ripiegarsi su soluzioni del passato.

Ma bisogna fare attenzione. Non ogni novità è verità, ma neppure ogni affermazione del passato lo è. Sono da mantenere i valori di fondo perché sono di sempre.

Ma bisogna aver cura di eliminare tante sovrastrutture che rivelano un evidente legame con un ambiente determinato più dalla superstizione che dalla fede (come in campo medico ci sono « soluzioni » più da stregoni che da sanitari).

In questo non bisogna aver alcun timore. A condizione di rispettare la personalità che in teologia non è più soltanto quella dell'uomo, ma anche quella di Dio e quella della Chiesa, la spesso dimenticata persona mistica animata dallo Spirito. La falsa impostazione della problematica teologica, con l'eliminazione di una delle tre componenti personali (Dio - Chiesa - uomo), porta inevitabilmente a sfasature che si ripercuotono sulla dottrina e sulla prassi. D'altra parte è inutile gemere sui « bei » tempi passati. Non è neppure giusto pensare con desiderio nostalgico alla fede semplice e senza questioni di tante anime profonde, ma umanamente incolte. In un particolare contesto culturale anche la fede respira e si alimenta — o si avvelena — con determinate concezioni: spetta alle virtù teologali il dominarle (si pensi, ad esempio, alla filosofia « ancilla ») per non esserne asservite e manipolate con la perdita di ogni consistenza soprannaturale.

Anche oggi le difficoltà per la fede sono aumentate, è inutile negarlo. Il progredire della penetrazione umana nel mistero di Dio deve essere pagato a caro prezzo.

Non si deve però dimenticare che tale sforzo umano, se è autentico, è soltanto un'opera di collaborazione subordinata alla grazia. E' un dono di Dio. Le deficienze non sono da ricercarsi nella teologia in se stessa, ma nella debolezza umana che per mancanza di fede cerca di aggrapparsi a elementi vani e non a Dio: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Padre del Signore nostro Gesù Cristo che si cerca e si trova credendo nell'oscurità, sperando contro ogni speranza, amando in mezzo all'odio e all'indifferenza.

Questo programma può essere realizzato soltanto se si rimane fedeli alla propria vocazione personale, alla missione cui il Padre per Cristo chiama ogni uomo a operare nello Spirito a vantaggio di tutti gli altri uomini. Nella misura in cui si affievolisce la fede in Dio — o anche in una diversa realtà personale —, si perde il senso della responsabilità di fronte alla propria vocazione-missione. Non si professa più la fede in Dio e nell'uomo. Si diviene dei poveri mestieranti in campo teologico, medico ed in ogni altra attività. Si espropriano e si tolgono all'uomo Dio, la salute e se stesso.

[Bonifacio Baroffio]